STUDIA BALCANICA 27

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
ИНСТИТУТ ПО БАЛКАНИСТИКА

ЩРИХИ КЪМ БАЛКАНСКОТО СРЕДНОВЕКОВИЕ

ИЗСЛЕДВАНИЯ В ПАМЕТ НА ПРОФ. НИКОЛАЙ КОЧЕВ

София 2009
ИНСТИТУТ ПО БАЛКАНИСТИКА
ПАРАДИГМА

РЕДАКЦИОННА КОЛЕГИЯ
Акад. Васил Гюзелев
Ст.н.с. I ст. дин Лиляна Симеонова (отговорен редактор)
Ст.н.с. II ст. д-р Агоп Гарабедян
д-р Елена Статева (секретар)

© Институт по балканистика, БАН
© Жеко Алексиев, художник
© Парадигма
ISBN 978-954-92231-7-0
ISBN 978-954-326-103-1

Николай Цв. Кочев
(13 юли 1938 – 30 ноември 2007 г.)

СЪДЪРЖАНИЕ

Лиляна Симеонова
НАПИСАНОТО ОСТАВА, ИЛИ НЯКОИ БЕЛЕЖКИ ВЪРХУ ТВОРЧЕСКИЯ ПЪТ НА НИКОЛАЙ КОЧЕВ 9

I. ВИЗАНТИЯ

Златомира Герджикова
ЦЪРКОВНАТА ЙЕРАРХИЯ СПОРЕД ТЕОДОСИЕВИЯ КОДЕКС 17

Юлия Златкова
МОНАШЕСКАТА ОПОЗИЦИЯ НА ЕПИСКОПСКАТА ВЛАСТ В КОНСТАНТИНОПОЛ ПРЕЗ ПЪРВАТА ПОЛОВИНА НА V ВЕК 33

Ангел Велинов
ПУБЛИЧНИ РЕЛИГИОЗНИ ПРОЦЕСИИ ВЪВ ВИЗАНТИЯ (СРЕДАТА НА VI – СРЕДАТА НА IX ВЕК). УЧАСТНИЦИ, РИТУАЛИ, ОБЩЕСТВЕНО ЗНАЧЕНИЕ 51

Георги Бакалов
ПЕДИЯ И ПРОПЕДИЯ В ОБРАЗОВАНИЕТО НА ВИЗАНТИЯ 65

Илия Г. Илиев
МЯСТОТО НА *PONEMATA DIAPHORA* В КНИЖОВНОТО НАСЛЕДСТВО НА ДИМИТЪР ХОМАТИАН 73

II БЪЛГАРИЯ

Елена Статева
СТАРОБЪЛГАРСКИТЕ ПИСМЕНИ ИЗВОРИ ЗА НАЧАЛОТО НА БЪЛГАРСКАТА ИСТОРИЯ 87

Ангел Николов
ХАН КРУМ ВЪВ ВИЗАНТИЙСКАТА ТРАДИЦИЯ: СТРАШНИ СЛУХОВЕ, ДЕЗИНФОРМАЦИЯ И ПОЛИТИЧЕСКА ПРОПАГАНДА 107

Лиляна Симеонова
ПРАВНА ЗАЩИТА НА ЖЕНИТЕ И ДЕЦАТА В НОВОПОКРЪСТЕНОТО БЪЛГАРСКО ОБЩЕСТВО (*ЗАКОН ЗА СЪДЕНЕ НА ХОРАТА, ЕКЛОГА)* *117*

Тотю Тотев
НОВИ МАТЕРИАЛИ И НАБЛЮДЕНИЯ ЗА ТРАПЕЗНАТА РИСУВАНА КЕРАМИКА ОТ ДВА МАНАСТИРА ВЪВ ВЕЛИКИ ПРЕСЛАВ 127

Петър Ангелов
ДУХОВНИЦИ-ДИПЛОМАТИ В СРЕДНОВЕКОВНА БЪЛГАРИЯ.....143

Елена Койчева
БЪЛГАРИТЕ ВЪРХУ ЕТНИЧЕСКАТА КАРТА НА БАЛКАНИТЕ ПРЕЗ XI–XII ВЕК СПОРЕД ЛАТИНСКИТЕ ИЗВОРИ.....151

Васил Гюзелев
БЪЛГАРИТЕ В *КРАТКА ИСТОРИЯ* НА КОНСТАНТИН ЛАСКАРИС (1434–1501).....167

Пенка Данова
КНИГАТА НА МЕСЕР МАРКО ПОЛО И ПОЗНАНИЕТО ЗА БЪЛГАРИТЕ ВЪВ ВЕНЕЦИЯ (ВТОРАТА ПОЛОВИНА НА XVI – НАЧАЛОТО НА XVII ВЕК).....175

III БАЛКАНИТЕ

Димитър Димитров
ИМЕНАТА НА ТЪРГОВСКИТЕ КОРАБИ ПО ЗАПАДНОТО ЧЕРНОМОРИЕ ПРЕЗ XIV ВЕК ПО ДАННИ ОТ НОТАРИАЛНИТЕ ДОКУМЕНТИ НА АНТОНИО ДИ ПОНЦÒ (1360–1361).....203

Ивайла Попова
ИСТРИЯ И ЧАСТИ ОТ ДАЛМАЦИЯ В РАЗКАЗИТЕ НА ЗАПАДНИ ПОКЛОННИЦИ ОТ XV ВЕК.....219

Чавдар Бонев
КАТОЛИЧЕСКАТА ЦЪРКВА В МОЛДОВА ПРЕЗ XIV И ПЪРВАТА ПОЛОВИНА НА XV ВЕК.....229

Cyril Pavlikianov
THE PLACE OF ST KOSMAS THE ZOGRAPHITE IN THE HISTORY OF THE BULGARIAN ATHONITE MONASTERY OF ZOGRAPHOU.....241

Аксиния Джурова
УКРАСАТА НА ГРЪЦКИТЕ ЛИТУРГИЧНИ РЪКОПИСИ ОТ XVI–XVIII В. (ТРАДИЦИЯ И ИНОВАЦИЯ).....251

Дарина Младенова
ЛИНГВИСТИКА И КУЛТУРНА ИСТОРИЯ: ПРОНИКВАНЕТО И РАЗПРОСТРАНЕНИЕТО НА ДОМАТИТЕ ПО БЪЛГАРСКИТЕ ЗЕМИ.....275

ПОДБРАНА БИБЛИОГРАФИЯНА ПРОФ. Д.И.Н. НИКОЛАЙ ЦВЯТКОВ КОЧЕВ.....293

ИНСТИТУТ ПО БАЛКАНИСТИКА
Studia balcanica 27, София, 2009

ЩРИХИ КЪМ БАЛКАНСКОТО СРЕДНОВЕКОВИЕ
Изследвания в памет на проф. Николай Кочев

НАПИСАНОТО ОСТАВА, ИЛИ НЯКОИ БЕЛЕЖКИ ВЪРХУ ТВОРЧЕСКИЯ ПЪТ НА НИКОЛАЙ КОЧЕВ

Професор Кочев – или Николай, както сам той настояваше да го наричаме – имаше слабост към сентенциите, древногръцки и латински. Една от любимите му беше тази, според която думите отлитат, а написаното остава. Без да искам, си я спомних, когато се заех с предговора към посветения на паметта му том. Тя, сентенцията, някак от само себе си изплува в ума ми в отговор на екзистенциалния въпрос: какво остава от един човек – хуманитарен научен работник, преводач на средновековни текстове, преподавател и научен ръководител – след неговата смърт? Остават бившите му ученици и колеги, остават неговите издатели, редактори и рецензенти, остават многобройните спомени за него у приятелите му, но преди всичко остават написаните от него неща. Scripta manent, както би казал Николай.

А написаното от Николай Кочев е много: седем монографии, голям брой студии и статии, рецензии, преводи. Тематиката на изследванията му е изключително разнообразна: християнска философия, църковна история, разпространение на ересите, дипломатически отношения и културен обмен между католическия Запад и православния Изток, еврейска история и т.н. Хронологически неговите научни дирения се простират върху период от петнайсет века, от времето на евангелистите до това на италианския Ренесанс. Кариерата му пък съвпада с почти цялата история на Института по балканистика към БАН: от началото на 1967 почти до края на 2007 г. Но как се пише за колега, чиято научна дейност обхваща период от 41 години?

От само себе си се разбира, че в случай като този каквото и да се напише, то все ще е непълно. Затова нека да подходим традиционно, запознавайки читателя с кратък биографичен очерк за Н. Кочев, придружен от също толкова кратък обзор на разработваните от него теми. И така, човекът, на когото посвещаваме настоящия том, е роден през 1938 г. в с. Деветаки, Ловешко. Остава сирак съвсем малък, на двегодишна възраст. Началното и основното си образование получава в родното си място, а през 1952 г., на 14-годишна възраст, постъпва в Софийската духовна семинария, която по-това време е „заточена“ в Черепишкия манастир. Петгодишното пребиваване в манастира беше оставило за цял живот своя отпечатък върху Николай: като се почне от навика му да става в ранни зори и от самодисциплината, която проявяваше в ежедневието, и се стигне до това, че никога не пропускаше да честити християнските празници и особено именните дни на своите колеги и приятели.

Но да се върнем на биографията на Николай. Следващите четири години от живота му, от 1957 до 1961, преминават в следване в Духовната академия в София. Завършването на академията обаче съвпада с т.нар. Карибска криза (октомври 1961 г.) – един от най-сериозните случаи на конфронтация между Изтока и Запада през Студената война. Николай получава призовка и спешно постъпва в редиците на Българската народна армия, но остава в казармата по-малко от година. Тъй като според закона се явява глава на семейство, той бива уволнен през септември 1962 г. Още същата есен Николай се записва във Филологическия факултет на Софийския държавен университет, специалност „класическа филология“. След завършването на университета, през лятото на 1966 г. Николай постъпва на работа в Народната библиотека като висшист-библиотекар. Той остава на тази длъжност обаче само шест месеца, тъй като от 2 януари 1967 г. започва работа в Института по балканистика (ИБ) като специалист-филолог.

Постъпването на Николай в ИБ съвпада по време с един от любопитните епизоди от историята на самия институт. По това време Балканистиката си няма собствена сграда и се помещава в Хаврата, т.е. в синагогата. На младия специалист Н. Кочев пък е поставена задачата да отговаря за съхраняването на книжовния фонд на иврит, идиш и ладино, който е собственост на ИБ, „да го приведе в известност и да го инвентаризира“. Преминаването на хебраистиката към Института по балканистика има своя предистория. През 1951 г. все още действащата Консистория на евреите в България обявява, че вече няма възможност да издържа Еврейския научен институт. Затова през 1952 г. Институтът за българска история (ИБИ) към БАН, самият той основан сравнително скоро преди това – през март 1947 г., поглъща Еврейския научен

институт заедно с неговите фондове. В учредената през май същата година „Секция по византология и ориенталистика“ на ИБИ има трима византолози и двама хебраисти – Ашер Хананел (също и главен равин) и Ели Ешкенази, а пръв ръководител на секцията е Иван Дуйчев. В края на 1963 г. тази секция се отделя от ИБИ и става основата на създаващия се по това време Институт по балканистика. Но има един проблем: за новия институт няма място в пренаселената сграда на „Бенковска“ 3, където се помещава институтът майка (ИБИ), и той бива приет от софийската синагога, която му предоставя необходимите помещения.

Докато се занимава с фонда на някогашния Еврейски институт, в ИБ Кочев се числи към секция „Етногенезис на балканските народи“. Проучванията му по хебраистика са публикувани в *Годишник на обществената и културно-просветна организация на евреите в България* (ГОКПОЕ), в сп. *Исторически преглед*, издавано от ИБИ, в *Известия на държавните архиви*, а по-късно и в томовете от поредицата *Studia balcanica* на ИБ. През 1972 г. Кочев преминава към секцията „Античност и Византия“ с ръководител ст.н.с. I ст. Василка Тъпкова-Заимова, а в края на същата година защитава кандидатска дисертация на тема: *Исихазмът и варлаамитството през XIV в.* (Темата за ересите във Византия и на Балканите е една от основните теми, към които той ще проявява интерес до края на дните си.) През октомври 1973 г. Кочев става научен сътрудник II ст., с което започва неговото изкачване по стълбицата на научната йерархия в БАН. Той продължава да публикува по въпросите на историята както на еврейството по нашите земи, така и на ересите.

Към края на 70-те години Кочев прави първите си публикации и по въпросите, свързани с развитието на агиографския жанр на Балканите и с неговата зависимост от античната повест, а също така и по темата за развитието на християнската естетика и нейната връзка с античната ѝ предшественица. Все по това време, в края на 70-те, Кочев започва да публикува и по една от другите важни теми на изследователската си дейност, а именно дипломацията на късна Византия в контекста на засилващата се османската опасност.

Междувременно, в периода 1972/83 г. Н. Кочев е доброволен асистент на проф. Ал. Ничев в Софийския университет, а от 1983 до 1986 г. е изпълнителен директор на Църковно-историческия институт към Българската патриаршия. През 1983 г. Н. Кочев се хабилитира, а четири години по-късно, през 1987 г. защитава и докторска дисертация (т.нар. голям докторат). Приблизително по същото време, от 1 юли 1987 г. Николай заминава на осемместечна специализация във ФРГ по покана на Центъра за изучаване на църковна история и християнска култура в гр. Ерланген и на разноски на Евангелската църква. През

есента на 1989 г., след пенсионирането на проф. В. Тъпкова-Заимова, Кочев поема ръководството на секцията „Византия и балканските народи“ в института. (През 1995 г. по негова инициатива тя е преименувана на „Балканските народи през Средновековието“.) През 1990 г. Н. Кочев става старши научен сътрудник I степен в ИБ.

Въпреки увеличаващите се административни задължения на Н. Кочев, той не изоставя и активната преподавателска дейност. В периода 1988/95 г. е хоноруван преподавател в Пловдивския университет „Паисий Хилендарски“, от 1995 до 1999 г. е заместник-ректор по учебната част, декан на Факултета по история и преподавател в Славянския университет, а от 2000 до своята кончина в 2007 г. е гост-професор във ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“. Наред с това Кочев е член на Научния съвет на ИБ от 1990 г. до края на дните си, на Специализирания научен съвет по стара и средновековна история, археология и етнография (от 1996 до 2004 г.) и на Комисията по исторически изследвания при ВАК (от началото на 2007 г.). Кочев взема участие и в ред международни конференции и университетски инициативи – напр. в симпозиумите, посветени на Деня на славянската писменост (Москва, Киев, май 1990 г.), Събора на университетите в Бавария (Нюрнберг, юни 1991 г.), XVIII Международен конгрес по византология (Москва, август 1991 г.) и др. Не на последно място, Н. Кочев е научен ръководител на значителен брой дипломати и неколцина докторанти, решили да се посветят на медиевистиката.

Но нека хвърлим бегъл поглед върху публикациите на Николай Кочев, разглеждайки ги по научни области[1]. На първо място, трябва да споменем неговите изследвания по християнска философия[2]. *Античната литературна традиция и византийските автори*, *Философската мисъл на Византия IX–XII век*, *Културно-философското мислене във Византия през XIV век*, *Византия, Балканите и Западът* представляват аналитични изследвания, посветени на връзката между античната философия и нейната християнска посестрима. В тази тематична група трябва да споменем и няколко преведени от Кочев извори, каквито са напр. *Шестоднев* на Йоан Екзарх; *Християнски философи във Византия V–XI век. Дионисий Ареопагит, Йоан Италиец, Михаил Псел*, *Слова* на Григорий Палама, *За божиите имена* на Псевдо-Дионисий Ареопагит.

---

[1] Изказвам специална благодарност на н.с. д-р Златомира Герджикова за помощта ѝ при тематичното обобщаване на изследванията на Н. Кочев.

[2] За точните библиографски данни на споменатите публикации вж. приложената в настоящия том библиография на Н. Кочев.

Благодарим на Владимир Пауновски за помощта при идентифицирането на публикациите на Н. Кочев по еврейска история.

Важно място в разработките на Кочев заемат ересите: гностицизмът, богомилството (вж. напр. *Тайната книга на богомилите. Превод от латински и коментар*), жидовстващите и, разбира се, варлаамитството и исихазмът.

Друга голяма група от публикации на Н. Кочев е посветена на църковната история: напр. *Християнството през IV – началото на XI век*, а също и редица статии, които разглеждат отношенията между ранновизантийските императори и Църквата. Книгата на Кочев за християнството на Балканите и до днес е единственото изследване, с изключение на това на Д. Цухлев от 1905 г., което представя от историческа гледна точка развитието на ранната Църква в днешните български земи. Множество статии са посветени на българската църковна история и отношенията между българската и византийската църква, а също и на отношенията между църквите на България и тези на Сърбия и Русия. Историята на средновековната арменска църква също е предмет на изследване от страна на Кочев.

По-горе споменахме, че за Кочев специален интерес представлява дипломацията на Византия в условията на засилващата се османска опасност, а също така и културните връзки между късновизантийските хуманисти и техните италиански съвременници през XV в. *Увод в етнологията на религията*, *Психология на религиозния човек* и посмъртно излязлата *Апокрифни евангелски текстове* пък ни отпращат към едни други и, общо взето, малко познати на българския читател области, каквито са социологията и психологията на религията.

Но да спрем дотук. Или, както обикновено казвали латинските средновековни автори в своето обръщение *Към читателя* (Ad lectorem): „Даваме в ръцете ти, читателю, книга, която…“ (Damus tibi in manus, lectore, librum, quo…). Книгата, която ние даваме в ръцете на читателя, представлява сборник със статии – подарък от колеги и приятели, които по този начин биха искали да почетат паметта на проф. Кочев. А приложената към тома селективна библиография на негови трудове дава представа за написаното от Николай – за онова, което ще остане след него.

Септември 2009 г.
Лиляна Симеонова
Институт по балканистика – БАН

I. ВИЗАНТИЯ

ИНСТИТУТ ПО БАЛКАНИСТИКА
Studia balcanica 27, София, 2009

ЩРИХИ КЪМ БАЛКАНСКОТО СРЕДНОВЕКОВИЕ
Изследвания в памет на проф. Николай Кочев

Златомира Герджикова

ЦЪРКОВНАТА ЙЕРАРХИЯ СПОРЕД ТЕОДОСИЕВИЯ КОДЕКС

Основен етап в процеса на трансформиране на църквата от мрежа от общности, разпръснати на територията на цялата Римска империя, в единна организационна структура е формирането на фиксирана църковна йерархия, която да осъществява ръководство над църквата и да се грижи за нейното единство. Създаването, налагането и трайното функциониране на подобна религиозна организация в границите на Римската империя е невъзможно без участието на имперската администрация. Свидетелство за това е активната религиозна политика на императорите от IV и V в., чието начало поставя Константин I (306–337). Императорските едикти са важен извор за промените, през които преминава християнството; те ни дават възможност да се запознаем със светската представа за църквата.

В настоящата статия ще разгледам църковната йерархия такава, каквато са я виждали римските императори, управлявали от IV до средата на V в. Светските закони дават и съответно отнемат правото на съществуване на една религия, с тях се регламентира статутът на римските граждани в социалната йерархия. В този смисъл е важно да се знае каква част от разрастващата се в този период църковна йерархия е призната от държавата, както и какво е мястото, което светските закони определят на клира в римското общество. Първоначално ще представя самостоятелно църковните чинове, споменати в Теодосиевия кодекс, и информацията, която получаваме за тях. Ще използвам тази информация, за да направя сравнение на църковната йерархия от

Теодосиевия кодекс с тази в църковното законодателство от началото на IV до средата на V в. И накрая ще се опитам да потърся мястото на клира в социалната структура на римското общество.

Голяма част от светското законодателство от IV и V в. е запазено благодарение на събирането му в два сборника, съставени от императорите Теодосий II (408–450) и Юстиниан (527–565). Следващият анализ ще се основава единствено на сведенията от т. нар. Теодосиев кодекс.

1. ТЕОДОСИЕВИЯТ КОДЕКС

Теодосиевият кодекс[1] е законодателен сборник, който включва императорски едикти на управлявалите империята от Константин I до Теодосий II[2]. Изготвянето му става по заповед на император Теодосий II и се осъществява на два етапа. Първият започва през 429 г., когато на група юристи (1.1.5) под ръководството на Антиох е поставена задача да съберат всички императорски едикти, започвайки от тези на Константин I[3]. През 435 г. започва работа втората комисия (1.1.6), чиято цел е да подреди тематично събрания вече материал. За модел са използвани т. нар. Диоклецианови кодекси – Кодекс на Григорий и Кодекс на Хермогений[4]. Официално Теодосиевият кодекс влиза в сила на 15 февруари 438 г. за източната част на империята, а на 25 декември същата година преторианският префект на Рим официално го представя пред Сената, с което узаконява дейността му и на Запад[5]. След влизането в действие на кодекса Теодосий издава едикт, с който се назначават специални чиновници, наречени

---

[1] Основните издания на Теодосиевия кодекс са: Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis. Th. Mommsen and P. Meyer (eds.). (Berlin, 1905; **Harries, Jill, and Ian Wood, eds**. The Theodosian Code. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993; **Pharr, Clyd**e, trans. The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1952. Всички цитирания в текста са правени по изданието на Момзен, като са оставени в текста в скоби, а не са изместени в бележки под линия. Използвано е общоприетото цитиране на Теодосиевия кодекс – книга, титул (глава), едикт, за основната част и съкращение по името на книгата за добавените по-късно едикти.

[2] Въпреки че Теодосиевият кодекс е изготвен след признаването на християнството за единствена официална религия на Римската империя, в него са включени едикти на имп. Юлиан (361–363), които не касаят религиозни въпроси. В XVI книга, която е посветена на религията, няма нито един едикт на Юлиан.

[3] Дали участниците в първия етап от подготовката са обикаляли империята, за да съберат колкото се може повече закони, или са се задоволявали да обработят архивите в Константинопол, не може да се прецени.

[4] **Matthews, John**. The Making of the Text. – In: The Theodosian Code, 1952, 22–24.

[5] **Pharr, Clyde.** The Theodosian Code, 1952, 3–7.

конституционери (*constitutionarii*), със задачата да подготвят негови точни копия. Единствено тези копия могат да се използват пред съда и за да бъдат предпазени от външна намеса и нерегламентирани изменения, се съхраняват при специални условия[6]. От 1 януари 439 г. в съда е забранено да се цитират закони, които не са включени в Теодосиевия кодекс[7], и той се превръща в основен закон за цялата Римска империя до управлението на Юстиниан.

Въпреки двете комисии и добрата организация по изготвянето му, в Теодосиевия кодекс не са включени всички императорски законодателни актове. По решение на Теодосий II част от него стават единствено намерените от първата комисия едикти. Останалите императорски разпоредби – декрети и рескрипти, както и пропуснатите от първата комисия едикти не са представени в законодателния сборник[8]. По този начин след издаването на едикта от 1 януари 439 г. тези законодателни актове не могат да се използват в съдебните зали, включително и законите, касаещи християнската религия. Това превръща Теодосиевия кодекс в единствен закон на Римската империя.

От общо шестнайсет книги, в които тематично са групирани императорските едикти, цялата последна книга е посветена на религиозните дела и ако трябва да сме по-конкретни, на християнството, църквата и нейния клир. Шестнадесетата книга е разделена на 12 глави (титули), които разглеждат следните религиозни проблеми: 1. За католическата вяра; 2. За епископите, църквите и клира; 3. За монасите; 4. За хората, които спорят за религията; 5. За еретиците; 6. За светото кръщение, което не може да бъде повторено; 7. За вероотстъпниците; 8. За юдейската секта; 9. За юдеите, които не трябва да имат роби-християни; 10. За езичниците, жертвоприношенията и храмовете; 11. За религията[9]. Въпреки че се отделя специално внимание на юдеите и тяхната вяра, във всеки един едикт, намерил място в 8. и 9. глава, ясно прозира връзката с християнството. Останалите петнадесет книги, макар в много по-малка степен, съдържат едикти, засягащи задълженията и привилегиите на църковните служители. Сведения за чиновете от църковната йерархия намираме още в I, IV, V, IX, XI, XII и XV книга. Във всяка една от тях се набляга на доминиращата роля, която християнството има (или поне трябва да има) в римското общество.

---

[6] **Harris, Jill**. Law and Empire in Late Antiquity. Cambridge University Press, 1999, p. 24.

[7] Пак там, с. 60.

[8] Пак там, 26–35.

[9] 1. De fide catholica; 2. De episcopis, ecclesiis et clericis; 3. De monachis; 4. De his, qui super religion contendunt; 5. De Haereticis; 6. Ne canctum baptisma iteretur; 7. De apostatis; 8. De iudaeis, caelicols et samaritanis; 9. Ne chisitanum mancipium iudeus habaet; 10. De paganis, sacrificiis et templis; 11. De religion.

2. ЦЪРКОВНИТЕ ЧИНОВЕ В ТЕОДОСИЕВИЯ КОДЕКС

В сравнение със сведенията от християнските извори от IV и V в. законодателството на Теодосиевия кодекс ни дава много по-малко информация за църковните чинове и за развитието на църковната йерархия. Видът на изворите – законодателни разпоредби, изключва възможността за изчерпателност и информативност, но спецификата на сведенията, които се съдържат в тях, ни позволява да погледнем християнството и църквата през очите на императорите и да потърсим мотивите и целите, които стоят зад издадените от тях религиозни едикти. Всички императори провеждат независима религиозна политика и си поставят различни цели, които преследват по време на управлението си. Начинът, по който са възприемали църковната йерархия, чиито представители са основните им партньори в реализирането на набелязаната религиозна политика, е от изключително значение, да се разберат действията както на императора, така и на църковните лидери.

Църковните чинове, които срещаме в Теодосиевия кодекс, са: епископ, презвитер, дякон, дяконица, иподякон, четец, заклинател, вратар. Към тях можем да добавим и свързаните с християнските практики допълнителни длъжности – аколут, параболан, иконом, синодиат и копиетат.

1.1. Общи термини

В повечето случаи в едиктите от IV и V в., намерили място в Теодосиевия кодекс, не се споменават или изброяват отделните църковни чинове, а се използват термини, представящи ги като група. Преди да пристъпим към разглеждането на споменаванията на отделните чинове, ще се спрем именно на тези общи названия, използвани от различните императори в законодателството им – клирици (*clerici*), свещеници (*sacerdoti*), служители (*ministri*) и еклесиасти (*ecclesiastici*).

- ***Клирици***

Клир и *клирици* са най-често използваните термини за представяне на християнските свещенослужители[10]. За разлика от църковното законодателство, където *клир* се използва най-често за да се разграничат служителите на църквата от обикновените вярващи, в едиктите от Теодосиевия кодекс с тях са представени единствено свещенослужителите. Разграничението между

[10] Теодосиевият кодекс е подготвен на латински език и църковните санове и длъжности, които имат гръцки произход, ще бъдат цитирани в техните латинизирани еквиваленти.

клир и *миряни*, толкова характерно за църковното законодателство, тук липсва. Терминът *миряни* се среща един единствен път в XVI книга в едикта на Хонорий и Теодосий II от 412 г.[11] в контекста на Донатистката ерес и нейните последователи. Терминът е използван още веднъж, но вече в по-късно направен коментар към едикта на Валентиниан от 452 г. (NVal. 35.1), което го поставя извън разглеждания от нас период. Поради оскъдната информация, която се съдържа в едикта, не може да се открие, нито да се предположи причината за това еднократно споменаване на *миряни* в Кодекса. Факт е обаче липсата на необходимост *клирициите* да бъдат противопоставяни на *мирянитe*. Императорите или, по-общо казано, светската власт ясно разграничава клира от останалите вярващи дори през първите десетилетия на IV в., когато самите вярващи явно са се нуждаели от допълнително напомняне, че не са част от клира.

Използването на термина *клирици* е най-широко застъпено във втора глава на XVI книга – *За епископите, църквите и клира*, в която са събрани едиктите, предоставящи различни права и привилегии на представителите на клира. Тези привилегии могат да се обобщят в следните групи: освобождаване от данъци, такси и повинности (*munera*), което може да се определи като вид имунитет от икономическите задължения на гражданите към държавата; освобождаване от участие в градските съвети и заемане на длъжността декурион[12]. Освобождаването им от повинности по всяка вероятност е свързано с тяхната социална дейност, докато имунитетът им от данъци и такси, както и задълженията на декуриона са вид финансова защита и възможност за увеличаване на икономическото състояние на църквата. Постоянният приток на парични средства към църквата има за цел да осигури необходимите финанси за оказване на помощ на бедните, вдовиците, сираците и болните. От едиктите ясно се вижда, че с тези привилегии са злоупотребявали както светски лица, така и самите клирици.

В повечето случаи терминът *клирици* е използван, за да се спести, когато е възможно, дългото изброяване на всички църковни чинове. Това ни дава възможност да направим няколко разграничения при използването на термините.

---

[11] 16.5.52 – ... cassatis, quae pragmaticis vel adnotatione manus nostrae potuerint impetrari, et manentibus his, quae iam dudum super hoc definita sunt, et veterum principum sanctione servata, nisi ex die prolatae legis omnes donatistae, tam sacerdotes quam clerici laicique, catholicae se ...

[12] **Boyd.** The Ecclesiastical Edicts, 71–86.

Първо, от контекста на няколко от едиктите става ясно, че клирът се дели поне на три вида: клир, нисш клир и клирици, за които привилегиите не важат (12.1.163)[13]. Въпреки че в едикта на императорите Валенс, Грациан и Валентиниан от 377 г. (16.2.24)[14] не се споменава изрично, че става въпрос за клира, в него се говори за „първи порядък в църквата“. Това съвпада с делението, което се прави от самата църква на нисш и висш клир. Различното тук е наличието на трета група – включените в нея са определени като клирици, без да притежават правата им, но държавната администрация явно не намира термин, с който да ги определи. Единственото предположение, което може да се направи, е, че става въпрос за църковните длъжности.

Второ, въпреки че често се използва терминът *клир* и се правят разграниченията, за които вече споменахме, остава несигурността, кои точно са клириците. Така например на няколко пъти *клирици* се споменава в изброяване с конкретни чинове: „епископи и клирици“ (16.2.11; 11.36.31); „четец, иподякон и останалите клирици“ (16.2.7); „епископи, презвитери и клирици“ (16.5.57); „клирици, монаси и синодиати“ (9.40.16). Допълнителна неяснота около принадлежността към клира внася използването на термина *свещеник* като синоним на *клирик*.

- ***Свещеник***

За разлика от *клирици*, терминът *свещеник* не се ограничава до църковните свещенослужители, а се използва да се представят както християнските, така и езическите свещеници. Въпреки честото му използване в едиктите, е трудно да стигнем до конкретика при дефиниране на термина.

В 16.2.31 е направено разграничение между *свещеници* и *служители*, а в 16.5.65.1 между *свещеници* и *клирици*. И двете споменавания обаче са твърде общи и не дават възможност за интерпретации, кои чинове се крият зад общото определение *свещеници*.

Единствено в едикта на Грациан, Валентиниан и Теодосий от 383 г. откриваме информация, даваща възможност за интерпретации. От съдържанието му става ясно, че свещениците биват ръкополагани[15], което насочва към

[13] ... residui omnes, lectores subdiaconi vel ii clerici, quibus clericorum privilegia non debentur...

[14] ... presbyteros diaconos subdiaconos adque exorcistas et lectores, ostiarios etiam et omnes perinde, qui primi sunt, personalium munerum expertes esse praecipimus.

[15] 16.5.12 – vitiorum institutio deo atque hominibus exosa, eunomiana scilicet, arriana, macedoniana, apollinariana ceterarumque sectarum, quas verae religionis venerabili cultu catholicae observantiae fides sincera condemnat, neque publicis neque privatis aditionibus intra urbium adque agrorum ac villarum loca aut colligendarum congregationum aut constituendarum ecclesiarum

т. нар. висш клир – епископи, презвитери, дякони. Тъй като това уточнение е направено само в един едикт, е невъзможно да се изкаже твърдение, че терминът *свещеници* се отнася единствено за ръкополаганите в края на IV в. клирици и изключва нисшия клир.

- ***Служител***

Въпреки че не се среща толкова често, колкото *клирици* и *свещеници*, терминът *служители* е многократно използван в едиктите на императорите от началото на V в. За първи път се среща в едикта на Аркадий и Хонорий от 408 г., където клириците се определят като служители на църквата („ако епископ трябва да съди клирик, недостоен за службата си, и трябва да го отдели от службата му на католическата църква...“[16]). През 409 г. Хонорий и Теодосий II издават заедно два едикта, в които правят следните разграничения: „епископи и други служители на католическата църква“, „свещеници и служители“ (Sirm. 14), „свещеници и служители на католическата църква“ (16.2.31; Sirm. 14). Липсата на разграничение на *клирици* и *служители* ни дава възможност да предположим, че двата термина са използвани като синоними. За съжаление информацията от едиктите е твърде ограничена, за да търсим причината за появата на този нов термин.

Не трябва да пропускаме и факта, че освен за служителите на църквата в Едикта на Валентиниан от 452 г., терминът е използван и за служителите на градските гилдии.

- ***Еклесиаст***

Няколко пъти в едиктите вместо *клирици* е използван терминът *еклесиасти* – Константин I през 323 г. (16.2.5); Валентиниан, Валенс, Грациан през 370 г. (16.2.20). В едикта на Константин ясно е посочено, че като *еклесиасти* са определени тези, които са се „посветили на служба на католическата църква“[17]. При второто споменаване на еклесиастите в едикта от 370 г. единствено от контекста може да се направи предположение за заместване на *клирик* с *еклесиаст*.

---

copiam praesumat, nec celebritatem perfidiae suae vel sollemnitatem dirae communionis exerceat, neque ullas creandorum sacerdotum usurpet adque habeat ordinationes...

[16] Sirm. 9. Religiosi sacerdotis fida suggestio exigit probabilem saeculo disciplinam. Agit enim bonis moribus, ne clerici sacris ministeriis servientes feminis iungantur externis, quas decolore consortio sororiae appellationis excusant.

[17] 16.2.5 – Quoniam comperimus quosdam ecclesiasticos et ceteros catholicae sectae servientes…

2.2. Самостоятелни чинове

• ***Иподякон, четец, заклинател, вратар***

Светското законодателство няма за задача да регулира отношенията между църковните чинове, нито да се намесва в ритуалната практика на църквата. Може би поради това в законодателните актове няма сведения за задълженията на отделните клирици. В повечето случаи чиновете се споменават във връзка с обществен проблем и много рядко са използвани самостоятелно.

В целия Теодосиев кодекс има четири изброявания на повече от три църковни чина[18]: „Ако някой епископ, презвитер, дякон, дяконица, иподякон или клирик от който и да е порядък или монах, или жена, отдала се на монашески живот“ (5.3.1)[19]; „... трябва да докаже, че вече е получил ранг на епископ, презвитер или дякон. ... Всички останали клирици, като четци, иподякони, и тези клирици, за които не се отнасят привилегиите на клира...“ (12.1.163)[20], „заповядваме, щото презвитери, дякони, иподякони, заклинатели, четци, вратари и всички като тях, принадлежащи към първия порядък на църквата...“ (16.2.24)[21]. „Всеки запазил ръководството си над перверзно учение, като епископ, презвитер, дякон и четец...“ (16.5.19)[22].

Заклинателят (*exorcist*) е споменат още веднъж и в едикта на Грациан, Валентиниан и Теодосий от 390 г. (12.1.121). И в него обаче информацията е твърде оскъдна и не позволява интерпретиране.

Четецът (*lector*) и иподяконът (*subdiaconos*) са предмет на още два едикта. Първият, на Константин от 330 г. (16.2.7), потвърждава дадените вече привилегии на клира, като в него изрично се подчертава, че те се отнасят и за иподякона и четеца. Това повторно и конкретно даване на привилегиите на четеца и певеца оставя у нас впечатление за съществуващ проблем. По всяка

[18] В които са включени не само чиновете епископ, презвитер и дякон.

[19] ... si quis episcopus aut presbyter aut diaconus aut diaconissa aut subdiaconus vel cuiuslibet alterius loci clericus aut monachus aut mulier, quae solitariae vitae dedita est...

[20] ... si qui ex secundo divi patris nostri consulatu curiam relinquentes clericorum se consortio manciparunt, si iam episcopi vel presbyteri diaconesve esse meruerunt, in sacris quidem et secretioribus dei mysteriis perseverent, sed aut substitutos pro se curiae offerre cogantur aut iuxta legem dudum latam tradant curiae facultates. residui omnes, lectores subdiaconi vel ii clerici, quibus clericorum privilegia non debentur, debitis mox patriae muneribus praesententur.

[21] ... presbyteros diaconos subdiaconos adque exorcistas et lectores, ostiarios etiam et omnes perinde, qui primi sunt, personalium munerum expertes esse praecipimus.

[22] ... qui scaevi dogmatis retinent principatum, hoc est episcopi presbyteri diacones adque lectores et si qui clericatus velamine religioni maculam conantur infligere...

вероятност тези църковни чинове на места са били пренебрегнати и лишени от общите привилегии, дадени на клира[23].

Последното споменаване на четеца е в едикта на императорите Валентиниан II, Теодосий I и Аркадий от 389 г., където иподяконите не са споменати (16.5.19).

В едиктите на Теодосиевия кодекс ясно се откроява липсата на певеца, който в църковните извори заема в йерархията непосредствено място до или след четеца.

• ***Дяконица***

В законодателството, включено в XVI книга, има два едикта, които уреждат положението на жените в църквата. Специално внимание е отделено на дяконисите (*diaconesue*) и вдовиците. Едиктите са издадени от името на императорите Валентиниан II, Теодосий I и Аркадий през 390 г. съответно в Милано и Верона. И двата едикта (16.2.27; 16.2.28) са изключително детайлни. Така научаваме, че дяконица може да стане жена, която е навършила шестдесет години и има деца. Преди да поеме задълженията си към църквата, тя трябва да определи настойник на децата си, ако възрастта им го налага, и да повери собствеността си за управление, като запазва правото да ползва за собствени нужди единствено доходите от земеделската си собственост (върху която запазва правото си на управление). Препоръчва се на бъдещата дяконица да не използва бижутата, златото и среброто си под претекст, че извършва религиозни дела, а да предаде непокътнатото цялото си имущество на наследниците си. Забранява се на дяконисите да посочват в завещанията си като наследници църквата, клирик или бедняк. Завещание, посочващо някой от изброените, се приема от съда за недействително, освен ако посоченото лице не докаже, че е роднина. Този едикт е в полза на наследниците на дяконисите и във вреда на църквата, която губи възможност да наследи собствеността ѝ.

Може би това е причината само един месец след издаването му едиктът да бъде отменен. Според новия едикт всички забрани, касаещи завещаването на имуществото на дяконисите, са отменени[24].

Въпреки че не ни помага да определим точната позиция на дяконисите в църковната йерархия на чиновете, поставянето на тези два едикта един след

[23] ... lectores divinorum apicum et hypodiaconi ceterique clerici, qui per iniuriam haereticorum ad curiam devocati sunt, absolvantur et de cetero ad similitudinem orientis minime ad curias devocentur, sed immunitate plenissima potiantur.

[24] Тук нямаме за задача да изследваме причините за издаването и отменянето на едикта, гарантиращ собствеността на наследниците на вдовици. Анализът на отношението между императорите и епископите през съответната 390 г. би ни дал необходимата информация.

друг в Теодосиевия кодекс е изключителна възможност не само да видим положението на жените в църквата и взаимното влияние, което си оказват римската традиция и християнската етика, но и да проследим пряко политическата борба между императора и епископите.

Повече от четиридесет години по-късно, през 434 г. Теодосий и Валентиниан издават едикт (5.3.1), който започва с изброяването на църковните клирици. Дяконисата е включена на позицията между дякона и иподякона. Подобно високо положение в църковната йерархия не ѝ е отреждано дори от църковните конони.

• ***Презвитер, дякон***

Презвитер (*presbyteros*) и дякон (*diaconos*) са първите чинове след този на епископа. Тяхното присъствие в светското законодателство обаче е ограничено подобно на останалите свещенослужители. Презвитер се среща малко по-често, но не може да се каже, че споменаванията му са информативни. И за двата чина не научаваме нищо повече от факта на тяхното съществуване и принадлежността им към *служителите*.

• ***Епископ***

На последно място оставихме разглеждането на чина на епископа (*episcopos*), на когото в Теодосиевия кодекс е отделено специално внимание. Като ръководител на християнската община епископът е от особено значение за светските власти и голяма част от законодателството е посветена на него. За разлика от църковното законодателство от първата половина на V в., в Теодосиевия кодекс не се срещат чинове като архиепископ, митрополит и патриарх. Терминът *patriarx* е използван многократно в XVI книга и спорадично в останалите, но винаги във връзка със старозаветните патриарси (16.8.2; 16. 8.8; 16.8.11; 16.8.13–15; 16.8.17)[25].

Няколко пъти в Теодосиевия кодекс е използван терминът *papa*, всеки един от тях във връзка с епископа на Рим. Докато християнските водачи на Константинопол (16.1.3, 16.2.45) и Александрия (16.1.2-3, 16.2.42-43) са определяни единствено като епископи, при римския „отец“ се наблюдава значително разнообразие. Освен като „епископ на град Рим“ (11.16.21), той е представен като: „примат на Апостолската катедра“, „уважаваният Лъв, папа на Рим“, „понтификът на град Рим“, „Папата на Града“, „уважаваният папа на Вечния град“ (NVal. 17.1), „многоблагословеният папа Лъв“ (NVal. 18.1).

[25] Не трябва да се забравя, че терминът *patriarx* не е използван като църковен чин и в църковните канони от разглеждания период.

Епископът е главният религиозен и административен водач на църквата и за светската, и за религиозната общност. Според едиктите, включени в Теодосиевия кодекс, епископите оглавяват църковната йерархия и всички останали чинове са им подчинени. Привилегиите, дадени на клира, се получават първо от епископите и едва след това от останалите. Като ръководители на християнските общини те имат повече задължения и за улесняване на изпълнението им императорите им дават допълнително привилегии. Най-важната от тях е правото да съдят всеки римски гражданин за религиозно нарушение[26].

Сред множеството привилегии, дадени на християнския клир, признаването на правото на епископа да издава присъди и да налага наказания за извършено религиозно престъпление е може би най-голямата отстъпка, която римското общество прави спрямо независимостта на църковната дейност. Като религиозна организация, подчинена на държавата, църквата не би трябвало да може да се произнася по съдебни спорове, пък дори и касаещи религиозните (в случая християнските) права на римските граждани. До едикта на Константин от 330 г. (1.27.1) всички религиозни дела са били разглеждани от светските съдилища съгласно римското законодателство. По време на гоненията християните, отказали да принесат жертва пред статуята на императора, са били наказвани за неспазване на религиозните закони, което в някои случаи се третира като държавна измяна. От 330 г. епископите са тези, които имат пълни права върху религиозния живот в империята.

Към правата и задълженията на епископите като религиозни водачи през 319 г. Константин I добавя и наставляването на астролозите за приобщаването им към християнската вяра и съответно унищожаването на книгите им (9.16.12). Това поставя епископите начело на процеса на християнизиране не само на желаещите да приемат новата религия, но на отказващата опозиция.

През 428 г. с едикт Теодосий II и Валентиниан III (15.8.2) определят епископите за „защитници“ на робите и младите момичета, които искат да получат независимост от бащата на фамилията[27]. С едикта на Хонорий и

---

[26] Епископският съд е разгледан по-подробно у: **Boyd**. The Ecclesiastical Edicts, 87–102; **Harris, Jill**. Law and Empire, 191–216; **Lamoreaux, John C**. Episcopal Courts in Late Antiquity. – Journal of Early Christian Studies, 3 (1995), 143–167.

[27] ... lenones patres et dominos, qui suis filiis vel ancillis peccandi necessitatem imponunt, nec iure frui dominii nec tanti criminis patimur libertate gaudere. igitur tali placet eos indignatione subduci, ne potestatis iure frui valeant neve quid eis ita possit adquiri. sed ancillis filiabusque, si velint, conductisve pro paupertate personis, quas sors damnavit humilior, episcoporum liceat, iudicum etiam defensorumque implorato suffragio omni miseriarum necessitate absolvi, ita ut, si insistendum eis lenones esse crediderint vel peccandi ingerantnecessitatem invitis, non amittant solum eam quam habuerant potestatem, sed proscripti poenae mancipentur exilii metallis addicendi publicis, quae minor poena est, quam si praecepto lenonis cogatur quispiam coitionis sordes ferre, quas nolit.

Теодосий от 412 г. епископите стават закрилници на децата, подложени на домашно насилие, което може да доведе до смъртта им (5.9.2)[28]. С този едикт епископите са представени като спасители на децата не само от родителите им, но и от всички вероятни насилници. И двата едикта свидетелстват за засилващото се социално влияние и морален авторитет на епископа.

• ***Църковната йерархия според Теодосиевия кодекс***

Според представените по-горе сведения църковната йерархия в Теодосиевия кодекс изглежда по следния начин: епископ, презвитер, дякон, дяконица (въпреки че се среща на тази позиция в един единствен едикт, е задължително да не се пренебрегва), иподякон, четец, заклинател, вратар. Мястото на четеца не може да се определи точно, тъй като два пъти е поставен преди иподякона (16.2.7 и 16.5.9).

1. Църковни длъжности

Самостоятелно и с допълнителни обяснения се споменават църковните длъжности, които се появяват в периода от началото на IV до средата на V в. Такива са аколутите (*acolytes*), копиатите (*copietatae*), параболаните (*parabolani*), икономите (*oeconomi*) и синодитите (*synodiatae*). Сведенията за тях са точно толкова оскъдни, колкото и за църковните чинове, и в повечето случаи можем да съдим за дейността им единствено от контекста.

През 416 и 418 г. императорите Хонорий и Теодосий издават два едикта за регулиране броя на параболаните в Александрия (16.2.42; 16.2.43). Едиктите са резултат от отправена до императора в Константинопол молба да бъде фиксиран броят на грижещите се за болните съобразно нуждите на града. Не получаваме информация за причините молбата да бъде отправена до императора и за големия брой на параболаните.

Аколутите и гробокопачите са споменати в два различни едикта[29]. Това, което ги обединява, е, че те получават част от привилегиите на клира, без да принадлежат към него. Информация за това, кои са те и каква е причината светската власт да ги третира като клирици, не получаваме.

Интересна е длъжността на икономa. За него се споменава в два едикта – на Аркадий и Хонорий от 398 г. (9.45.3), където се описва дейността му, и

[28] ... nullum dominis vel patronis repetendi aditum relinquimus, si expositos quodammodo ad mortem voluntas misericordiae amica collegerit (nec enim dicere suum poterit, quem pereuntem contempsitit); si modo testes episcopalis subscriptio fuerit subsecuta, de qua nulla penitus ad securitatem possit esse cunctatio.

[29] Привилегиите на аколутите са им дадени в едикт на Констанций и Констанс от 353 г. (16.2.10), а тези на гробокопачите – с едикт на същите императори през 360 г. (16.2.15).

на Теодосий и Валентиниан от 434 г. (5.3.1), от който не получаваме никаква допълнителна информация.

Синодитите се споменават в едикт на Аркадий и Хонорий от 398 г. (9.40.16), като са разграничени от клира и монасите. Научаваме, че те са техни придружители, без да се казва нещо повече за задълженията им към тях. Причисляваме ги към църковните длъжности, тъй като получават някои от правата на клира и монасите, което пряко ги обвързва с църквата.

За нито една от представените длъжности не е направено изричното уточнение, че принадлежи на църквата. Разграничението им от клира е ясно направено, но правата, които им се дават, ги причисляват към църквата.

2. Светската власт и църковната йерархия

2.1. Църковната йерархия според църковните канони и Теодосиевия кодекс

Най-общо сравнение между църковните чинове в йерархичен порядък според сведенията от Теодосиевия кодекс и църковните канони изглежда по следния начин:

Йерархия на църковните чинове[30]

Теодосиев кодекс	**Църковно законодателство**
	архиепископ, митрополит, екзарх
(папа)	(патриарх, папа)
епископ, презвитер, дякон	епископ, презвитер, хорепископ, архидякон, дякон
дяконица, иподякон, четец, заклинател, вратар	иподякон, презвитерида, дяконица, четец, певец, заклинател, вратар

Църковни длъжности

Теодосиев кодекс	**Църковно законодателство**
аколут, параболан, копиетат, иконом, синодиат	аколут, екдик, параболан, копиетат, нотарий, местоблюстител

[30] В таблицата са включени всички църковни чинове, които са ни познати и днес. Тези, които са използвани единствено като определения, без да представят място в църковната йерархия, са поставени в скоби, като без скоби са реалните клирици. Анализът на използваните в Теодосиевия кодекс чинове е направен в хода на изложението.

Въпреки че не са отбелязани в горните таблици названия като клир, свещеници, служители и еклесиасти, те изразяват отношението на светската власт към християнските свещенослужители като към общност, представяща църквата като религиозна организация. В църковното законодателство често срещан е единствено терминът *клир*, но както вече стана въпрос, в повечето случаи той се използва, за да се разграничат или противопоставят свещенослужителите и обикновените вярващи. От една страна, императорите продължават да използват термини от езическия период и след признаване на християнството за единствена религия на империята – терминът *служители* се появява в едиктите от началото на V в. и се използва подобно на *свещеник* и за езичници, и за християни.

При сравнение на църковните чинове в двата вида законодателство прави впечатление липсата на появилите се от началото на IV в. чинове, като архиепископ, митрополит, хорепископ и архидякон. Те се появяват в процеса на разрастване на църквата в различните части на Римската империя и постепенно се утвърждават като общи за целия християнски свят. Някои от тях, например хорепископ, изчезват точно толкова бързо, колкото и се появяват. Тези промени в църковната йерархия не са отразени в Теодосиевия кодекс. В едиктите на императорите от IV и V в. се срещат единствено утвърдените до началото на IV в. чинове. Доказателство за това е терминът *дяконица*. Въпреки че в йерархията на чиновете според църковните канони мястото на дяконисата е изключително ясно определено след това на четеца и певеца, и до днес положението на жените в клира остава проблемно[31]. Със сигурност може да се твърди, че в християнските законодателни сборници от края на III и първата половина на IV в. дяконисата не само е представена като част от клира, но е сред ръкоположените чинове. Подобно положение ѝ отреждат и трите едикта от Теодосиевия кодекс, в които се споменават дяконисите. Едиктите от Теодосиевия кодекс ни връщат към началото на IV в. и с липсата на девиците. Въпреки че на монасите е отделена специална глава, засилващата се роля на младите жени, дали обет за девство, не намира отражение в имперското законодателство.

От изключително значение е разграничението, което императорите и съответно светската власт правят между висшия и низшия клир. Разпознаването на църковната йерархия означава признаване на църковната структура и евентуалната роля, която би имала в обществените отношения.

---

[31] **Macy, Gary**. The Hidden History of Women's Ordination. Female Clergy in the Medieval West. Oxford University Press, 2008. В книгата са представени всички съвременни теории за мястото на жените в клира и ръкополагането им.

2.2. Теодосиевият кодекс и мястото на клира в римското общество

Анализът на светските закони, третиращи религиозните проблеми в Римската империя през IV и V в., ги свързва предимно с променящата се роля на църковния клир[32]. Римското общество винаги е било управлявано от специфична привилегирована социална прослойка, която, определена със съвременните термини на социологията, бихме нарекли *елит*. Привилегиите на този икономически и социален елит са се изразявали в притежаването на имунитети и по-големи облекчения в сравнение с обикновените римски граждани или лишените от това право[33]. През дългата история на Римската държава свещениците винаги са били част от този елит. През 319 г. император Константин, без да изневерява на римската традиция, включва към тях християнския клир. Необходими са три последователни едикта, за да се дадат права на всички клирици, да се направи разграничение между православния клир и този на еретичните учения, и за да се допълни картината, правата се разпростират и върху семействата на клириците.

Като част от управляващия елит епископите получават и допълнителни задължения – правото да съдят подчинените им клирици и да уреждат духовните дела на вярващите от епархията им е разширено до признаване на правото на епископа да съди и наказва всеки християнин за религиозно прегрешение. С признаването на епископския съд не само се признава властта на епископа в подчинената му църковна общност, но и се утвърждава позицията му на духовен и административен ръководител.

Римските императори приобщават християнския клир към управляващата прослойка на римското общество; с поредица от едикти те разширяват задълженията им да се грижат за бедните и болните и ги превръщат в реални защитници на онеправданите. Епископът получава правото да оказва закрила на роби и жени, пожелали да се „освободят“ от опеката на главата на фамилията. Той се превръща в регулатор на семейните отношения, получавайки власт над „главата на семейството“.

---

[32] Въпреки неясния смисъл, който термините *клир* и *клирик* имат в законодателството на Теодосиевия кодекс, в настоящия текст те са използвани във възможно най-широкия си смисъл – всеки служител на църквата в периода от IV до средата на V в., без миряните, които заемат съществуващите в периода църковни длъжности.

[33] До 212 г. римското общество се разграничава най-общо на римски граждани, свободни, освободени, роби. С едикт император Каракала дава римско гражданство на всички свободни.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Законодателството в Теодосиевия кодекс не е компилация от множество самостоятелни актове, независими от социалната, политическата и икономическата ситуация в империята, както и от процесите, които текат в самата църква. Периодът от управлението на Константин I до това на Теодосий II обхваща по-малко от 150 години, но е наситен със събития, които изследователите определят като съдбовни и за съвременното ни европейско общество. От една страна, са политическите процеси на разпределяне на империята между двама или повече императори или обединяването ѝ под властта на един император. Едновременно с това императорите трябва да се борят със засилващия се натиск на варварските племена, които в края на IV в. успяват да отделят западните части на империята.

На пръв поглед проблемите на църквата се развиват независимо от тези на държавата. Въпреки правата и привилегиите, които църквата получава в началото на IV в., в християнството се задълбочават процесите на разделение на различни еретични общности. Борбата за създаване на „православно християнство“ и единна „католическа църква“ се води паралелно с борбата за изкореняване на езичеството, което, въпреки сведенията на християнските автори от периода, е все още силно и широко разпространено. В тези борби християнските лидери успяват да въвлекат и административната власт, което, разбира се, не остава без последици за самата църква.

При внимателен анализ на сведенията, отнасящи се за църковните водачи на християнските общини, ясно се вижда, че императорите ги възприемат като част от административния апарат на империята и ги третират като такива. Даването на привилегии, освобождаването от такси и др. постепенно водят до създаването на отделна прослойка в християнското общество, класата на клира, ръководена от епископа и производните от него чинове – *митрополит, архиепископ, патриарх*, екзарх. Тази нова за християнството класа, благодарение на законодателството на императорите, се вписва изключително бързо в елита на Римската империя. Като част от този елит църковните чиновници започват да нагаждат религиозните си задължения спрямо обществените и обратно. Това неизменно води до промяна и за двете страни.

ИНСТИТУТ ПО БАЛКАНИСТИКА
Studia balcanica 27, София, 2009

ЩРИХИ КЪМ БАЛКАНСКОТО СРЕДНОВЕКОВИЕ
Изследвания в памет на проф. Николай Кочев

Юлия Златкова

МОНАШЕСКАТА ОПОЗИЦИЯ НА ЕПИСКОПСКАТА ВЛАСТ В КОНСТАНТИНОПОЛ ПРЕЗ ПЪРВАТА ПОЛОВИНА НА V ВЕК

В представите на съвременния човек монасите са хора, откъснати от земните страсти и борби, които живеят в един напълно духовен свят, отдадени на Бога и молитвите си. Техният живот протича в уединено съзерцание зад манастирските стени, където трудно достигат светският шум и суета. През Късната античност обаче представата за монаха е била коренно различна от нашата. Тогава образът на монаха се е свързвал по-скоро с насилие, нетърпимост и откровена агресия – плод на религиозна ревност и верски фанатизъм. Със своите черни раса, с разрошените си коси и боси крака, с бледите си, изпосталели лица, но най-вече с непрестанното си химнопеене раннохристиянските монаси всявали страх у съвременниците си. Те били заплаха не само за езичниците, които били най-честа мишена на монашеските погроми, но дори за християните, които също ставали жертва на неконтролируемия монашески произвол.

Като Христови воини (militans Christi) монасите имали особена заслуга за християнизацията (мирна или насилствена) на късноримското общество. Те допринесли за по-бързото и повсеместно разпространение на новата религия не само с духовния си авторитет, но и с действията си за физическото разрушаване на езически храмове и синагоги и превръщането им в църкви. В стремежа си към по-бърза християнизация на цялото римско общество монасите често изпреварвали имперските власти и влизали в открит конфликт с

тях. Държавата също целяла налагането на новата религия и изкореняването на езичеството, но по законов път – чрез законодателни мерки и разпоредби. Светските власти не можели да толерират актовете на саморазправа и се опитвали да се противопоставят на произвола и насилието, които съпровождали сблъсъците между езичници и християни и между враждуващите помежду си християнски фракции. Те обаче се оказвали безсилни да се справят с религиозните фанатици и екстремисти и дори попадали под тяхно влияние и контрол.

През 388 г. синагогата в град Калиникум на р. Ефрат била изгорена с подстрекателството на местния епископ. Монасите, както често се случвало при подобни събития, били в челните редици на погромаджиите. Император Теодосий I (379–395) постановил епископът да възстанови синагогата, а останалите участници в палежа да бъдат наказани[1]. Юдаизмът бил позволена религия според римските закони и императорите се стараели да поддържат мира между отделните религиозни общности и да не позволяват актове на саморазправа. В този случай обаче енергичната намеса на медиоланския епископ Амброзий в полза на калиникумския му колега довела до отмяната на императорския устав и до оправдаването на християнския екстремизъм. Императорът обещал на св. Амброзий не само да отмени устава си, но и да прекрати всякакво разследване, защото това би навредило на християнската кауза[2]. Независимо че се съгласил да удовлетвори искането на медиоланския епископ, Теодосий I все пак отбелязал, че „монасите извършват множество престъпления (monachi multa scelera faciunt)“[3].

Случаят с Калиникум, както и ред други актове на религиозно насилие поставят въпроса за ролята на императора в религиозните конфликти. Тази роля често е била преувеличавана, в резултат на което дори се стига до определянето на късноримската и византийската политическа система като „цезаропапизъм“. В последно време все повече изследователи отбелязват, че по-скоро е вярно обратното предположение – приемането на християнството за официална религия позволява на епископите и отделни харизматични фигури (т. нар. свети люде) да претендират за политическа и икономическа

[1] **Ambrose**, Ep. XL. 6-7, 10–11, 16 – Creeds, Councils and Controversies: Documents Illustrating the History of the Church, A. D. 337-461. Ed. James Stevenson and W. H. C. Frend. London, 1989, 135–136.

[2] Пак там, с. 137.

[3] Пак там, с. 27.

власт в безпрецедентни мащаби[4]. Те можели да манипулират и да влияят на императора и двора при вземането на важни политически решения, както и да използват целия държавен апарат (вкл. армията) за постигането на собствените си цели. По този начин императорите често се превръщали в пионки в ръцете на амбициозни, властолюбиви и сладкодумни епископи и архимандрити, които не се спирали пред нищо (дори пред кръвопролитие), за да наложат собственото си мнение и да защитят разнообразните си интереси.

В отделни случаи монасите действали спонтанно и по своя инициатива, но често били използвани от отделни епископи и монашески водачи в борбата им за власт и обществен авторитет. Едно от най-ярките описания на монашеския произвол и насилие ни е оставил реторът Либаний, който пледира пред християнския самодържец Теодосий I в защита на езическите храмове от грабителските набези на сирийските монаси: „мъжете в черно, които ядат повече от слоновете, се нахвърлиха върху храмовете с прътове, камъни и железа в ръка. Покривите бяха съборени, стените – изравнени със земята, статуите на боговете – прекатурени и поругани, а олтарите – разрушени. Сега те са плячка за всички, а жреците трябва мълчаливо да понасят всичко това или да умрат“[5].

Не само езичникът Либаний, но и неговият именит ученик св. Йоан Златоуст има основания да се оплаква от насилието на християнските монаси. В писмо до дяконисата Олимпиада Златоуст описва приема, който му устроили монасите от Кесария Кападокийска на път за арменския град Кукус, където бил изпратен на заточение: „Изведнъж тълпа монаси се втурнаха към къщата, в която се бяхме настанили, заплашвайки да я подпалят и да се саморазправят с нас, ако веднага не я напуснем. Нито страхът от исаврийците, нито моята немощ бяха в състояние да ги вразумят и те продължиха да напират, водени от такава дива ярост, че дори проконсулските войници бяха ужасени. Защото те продължиха да ги заплашват и безсрамно се хвалеха, че са пребили много от войниците. Чувайки това, войниците се криеха заедно с мене и ме умолява-

[4] **Gaddis, Michael**. There Is No Crime for Those Who Have Christ. Religious Violence in the Christian Roman Empire. Berkeley, 2005, p. 73.

[5] **Libanius**, Pro Templis. 8–9 – Creeds, Councils and Controversies. p. 175. За общественото отражение на религиозните промени в Антиохия и сирийската провинция вж: **Liebeschuetz, J**. Antioch. City and Imperial Administration in the Later Roman Empire. Oxford, 1972, 224–242.

ха, казвайки: „Дори да станем жертва на исаврийците, спаси ни от тези диви зверове“[6].

Тези монаси са действали по заповед на местния епископ Фаретрий, който явно се е опитвал да демонстрира сила пред изпадналия в немилост Йоан Златоуст. Според детронирания патриарх, причина за враждебността на кесарийския епископ били завистта и ревността заради вниманието, с което го удостоили жителите на Кесария. Дори управителят на областта и някои местни аристократи, които симпатизирали на Златоуст, се оказали неспособни да усмирят развилнелите се монаси, които се подчинявали само на епископа.

Ужасното преживяване на Йоан Златоуст в Кападокия съвсем не е единственият му сблъсък с враждебно настроени монаси. Неговото сваляне от патриаршеския престол и изгнаничеството му се дължат до голяма степен на конфликта му със столичното монашество. Влиятелният игумен Исаак, който според житието му бил основател на монашеството в Константинопол[7], се превърнал в един от най-непримиримите противници на Златоуст. Със съдействието на александрийския епископ Теофил и на голяма част от столичния клир той успял да убеди императорското семейство да снеме подкрепата си за популярния епископ и да го лиши от сана му, а впоследствие – и от живота му.

Исаак бил първият от редица влиятелни столични игумени, които с помощта на александрийските епископи се опитвали да оспорват властта на константинополския патриарх. За да си обясним противопоставянето между константинополските монаси, от една страна, и Йоан Златоуст и неговите наследници – патриарсите Несторий и Флавиан, от друга, трябва да разгледаме накратко характера и структурата на ранното монашество. То било ентусиастко, безконтролно и независимо, което водело до сблъсъци между монасите и околния свят. Монасите не били подчинени нито на църквата, нито на държавата, но се намесвали активно в светските и религиозните дела, опитвайки се да играят ролята на арбитър. Основание за това им давала презумпцията,

---

[6] **John Chrisostom**. Letters to Olympias 14.2 – Michael Gaddis. There Is No Crime for Those Who Have Christ, p. 213.

[7] Първите монашески общности в Константинопол са били основани няколко десетилетия преди идването на сириеца Исаак. Те обаче били „еретически“ – евстатиански и арианси – и поради това се игнорират от наложилата се православна агиографска традиция. За най-ранното константинополско монашество вж: **Dagron, Gilbert**. Les moines et la ville. Le monachisme à Constantinople jusqu'au Concile de Chalcédoine (451). La romanité chrétienne en Orient. Variorum Reprints. London, 1984, 229–276; **Elm, Susanna**. "Virgins of God". The Making of Asceticism in Late Antiquity. Oxford, 1994, 106–112.

че духовният авторитет, който те смятали, че въплъщават, стои по-високо не само от светската власт, но и от църковната институция.

През Късната античност общежитийното монашество не само че не било единствена, но то дори не било и преобладаваща форма на монашески живот. Тази епоха се характеризира с голямо разнообразие на аскетично поведение, което не било строго регламентирано и се отличавало с липса на дисциплина, със стихийност и анархия. Една част от монасите живеели в манастири и се подчинявали на някакъв устав. Имало обаче и индивидуални аскети и отшелници, които обитавали градовете и селата и формално не се отличавали от останалите миряни. Най-критикувани били т. нар. странстващи монаси, които основно допринасяли за негативния образ на монаха както сред езичниците, така и сред християните. Те се изхранвали с просия и предизвиквали смутове и размирици в местата, където отсядали. Александър Безсънни например, основателят на прочутия Манастир на бодърстващите, в който химнопенията никога не спирали, проповядвал, че трудът е несъвместим с евангелската заповед „не се грижете за утрешния ден“[8]. Според Александър и последователите му работата би прекъснала непрестанните им молитви, които те смятали за свое основно задължение, и би ги отдалечила от Бога.

Преди да се установи в Константинопол, Александър предвождал банда от странстващи и просещи монаси, които се скитали из Сирия и Мала Азия и разчитали на милостинята и подаянията на околните. Тези подаяния обаче невинаги били доброволни. Езическият историк Зосим отбелязва, че монасите всъщност изнудвали и дори заплашвали богатите да правят дарения за бедните. В резултат „почти всички били докарани до просешка тояга“[9]. Начинът на живот на странстващите монаси, който самите те определяли като „апостолски“, ги превръщал в бреме за населението, което едва смогвало да осигури собствената си прехрана. Когато жителите на Палмира видели Александър и монасите му да наближават града, те затворили портите и не им позволили да влязат, като казали: „Кой може да изхрани всичките тези хора? Ако те влязат в нашия град, ние всички ще гладуваме“[10]. С отказа си да го приемат и изхранват жителите на Палмира си навлекли гнева на Александър, който ги проклел да ги споходи тригодишна суша.

---

[8] Матей 6:34.

[9] **Gaddis, M**. There Is No Crime for Those Who Have Christ, p. 214.

[10] The Life of Alexander Akoimētos 35. – **Caner, Daniel**. Wandering, Begging Monks: Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity. Berkeley, 2002, p. 270.

Прехраната обаче не била единственият и дори не най-главният проблем, който странстващите монаси пораждали. В Антиохия например Александър и неговите последователи се настанили в изоставена баня в центъра на града, въпреки забраната на местния епископ Теодот. Така те открито се конфронтирали с църквата не само поради отказа си да спазват разпорежданията на епископа, но и поради това, че се опитали да го конкурират и да изземат функциите му на духовен авторитет. Александър проявил пълно незачитане на местната власт, както светска, така и религиозна, и се опитал да установи своя собствена власт. Тя се основавала на авторитета му на харизматична фигура и защитник и покровител на бедните и онеправданите. Самият Александър не притежавал нищо, но той успял да убеди някои богати антиохийци да отпуснат средства за построяването на приют за градските бедняци[11]. Той също така открито критикувал местните управници и епископа за неуредиците в града и за липсата на грижи за бедните. Скоро Александър се превърнал в атракция за гражданите на Антиохия и спечелил множество последователи, с което предизвикал още по-силна омраза и завист от страна на местния клир. По думите на един негов представител – поддякона Малх – самонастанилият се монах ги бил направил за посмешище[12]. Антиохийската църква трябвало спешно да направи нещо за запазването на положението и авторитета си и срещу Александър и хората му бил изпратен въоръжен отряд от *lecticarii.* Те били на подчинение на епископа и били използвани като въоръжена охрана, а често и за провеждане на „наказателни“ операции[13]. Лектикариите обаче се оказали безсилни да се справят с Александър и монасите му, защото народът на Антиохия ги подкрепил и въстанал в тяхна защита. Едва след намесата на *magister militum per orientem* странстващите монаси напуснали Антиохия, за да предизвикат подобен конфликт другаде – този път в имперската столица Константинопол.

Александър влязъл в Константинопол, придружаван едва от двадесет и четирима съмишленици, които били сменили монашеските си одежди с про-

---

[11] The Life of Alexander Akoimētos 39. – **Caner, Daniel**. Wandering, Begging Monks, p. 272.

[12] The Life of Alexander Akoimētos 40. – **Caner, Daniel**. Wandering, Begging Monks, p. 272.

[13] Лектикариите са еквивалент на прочутите александрийски парабалани (parabalani), които били използвани от александрийските епископи за саморазправа с политическите и конфесионалните им опоненти. За парабаланите в Александрия вж: **Philipsborn, A**. La compagnie d'ambulanciers "parabalani" d'Alexandrie. – Byzantion, 20, 1950, 185–190.

сешки дрипи, за да не бъдат разпознати[14]. Те се настанили близо до гробницата на св. великомъченик Мина, която била построена в бивш храм на Посейдон и се намирала на брега на морето, в съседство със „Св. София“ и императорския дворец[15]. Александър и последователите му се превърнали в притегателен център за столичните монаси, които започнали да напускат манастирите си и да се присъединяват към тях. Само за няколко дни броят им достигнал триста души, които били разделени на шест хóра и започнали да изпълняват непрестанните химнопения, които били основната характеристика на „бодърстващите“ братя. Скоро не само монасите, но и останалите граждани станали почитатели на Александър и започнали да го възприемат като „спасител“ и „наставник“. Както преди това в Антиохия, така и сега Александър критикувал местните управници и клир за разточителството им, низкия им морал и нехайното им отношение към народа. В резултат на провокационното му поведение той бил възприет като заплаха за Константинополската църква и бил обявен за еретик (месалианец). Бодърстващите монаси били бити и прогонени от Константинопол от градските тълпи, които били настроени против тях. Те намерили подслон в манастира Руфиниане, на отсрещния бряг на Босфора, в близост до Халкедон, където игумен бил влиятелният Ипатий. Подобно на събитията в Антиохия халкедонският епископ изпратил срещу Руфинианския манастир банда от въоръжени лектикарии, но благодарение на намесата на августа Пулхерия, която изпратила войници от личната си гвардия, не се стигнало до кръвопролитие[16]. Описаните събития се разиграли най-вероятно около средата на трийсетте години на V в., по времето, когато Теодот все още бил епископ на Антиохия, и малко преди възкачването на Несторий на константинополския патриаршески престол[17]. Впоследствие Александър успял да основе свой собствен Манастир на бодърстващите, който бил разположен извън очертанията на града. Той и монасите му най-накрая уседнали и постепенно се разделили със скандалния си образ на просещи размирници и скитници.

---

[14] The Life of Alexander Akoimētos 43. – **Caner, Daniel.** Wandering, Begging Monks, p. 274.

[15] **Dagron, Gilbert**. Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451. Paris, 1974, p. 376.

[16] **Gaddis, M**. There Is No Crime for Those Who Have Christ, 245–6; **Holum, Kenneth G**. Theodosian Empresses. Women and Imperial Dominion in Late Antiquity. Berkeley, 1982, 135–136.

[17] **Caner, Daniel.** Wandering, Begging Monks, p. 137.

Важно е да се отбележи, че агиографът на Александър е изтъкнал неподчинението му на светските и църковните власти като качество, достойно за похвала и уважение: „Той не се страхуваше нито от имперската власт, нито от заплахите на чиновниците, нито от обвиненията на тълпата, нито от погрешните препоръки на епископите“[18]. Александър е имал куража да се опълчи, ако се наложело, срещу целия свят, но да защити своите идеи и начин на живот. Странстващите монаси смятали, че водят богоугоден живот, в съзвучие с евангелските принципи, и били почитани от голяма част от населението заради бедността и милосърдието си. Мнозина от съвременниците обаче, като Августин Блажени, Паулин от Нола и Нил Анкирски например, ги определят като „самозванци“, „лицемери“ и „лъжемонаси“. Тези автори обаче са принадлежали към елита на късноримското общество и тяхната гледна точка отразява възгледите и предразсъдъците на тяхната собствена среда, а не толкова историческата действителност[19].

Подобно негативно отношение към недисциплинираните и неподчиняващи се на никакъв закон столични аскети е имал и Йоан Златоуст[20]. Веднага след избирането му за патриарх през 398 г. Златоуст започнал реформи в Константинополската църква, които засегнали интересите и не се понравили на голяма част от клира и монашеското съсловие. Те имали за цел да ограничат разхищенията и да поставят под контрол и отчет даренията на много столични богаташи за църквата и отделни манастири. Тези дарения най-често били правени от богати вдовици и дякониси, за които меценатството било нещо като хоби, и те харчели огромни средства за строителството и поддръжката на църкви и манастири. Част от тези пари църковните служители и някои архимандрити използвали за лични нужди и живеели в лукс и разточителство, за което често били критикувани от Златоуст. Той например съветвал богатата дякониса Олимпиада, която била негова довереница и приятелка, да се разпорежда по-внимателно с имуществото си и да бъде щедра към бедните, а не да раздава парите си на хора, които не заслужават и не са в нужда[21]. Патриархът явно е успял да я убеди, че самият той заслужава богатс-

---

[18] The Life of Alexander Akoimētos 3. – **Caner Daniel**. Wandering, Begging Monks, p. 253.

[19] **Caner, Daniel.** Wandering, Begging Monks, p. 160.

[20] За епископството на Йоан Златоуст, отношенията му с монасите и изгнаничеството му вж. по-подробно **Gregory, Timothy**. Vox Populi. Popular Opinion and Violence in the Religious Controversies of the Fifth Century A. D. Ohio State University Press, 1979, 31–64.

[21] **Sozomen**. Historia Ecclesiastica 8. 9. – In: Nicene and Post-Nicene Fathers. Series II. Vol. II (ed. Schaff). New York, 1886, p. 405.

твото ѝ, защото Олимпиада му предоставила почти цялото си имущество. Според анонимния автор на житието ѝ тя му дала „10 000 ливри злато, 20 000 ливри сребро, както и всичките си поземлени владения в Тракия, Галатия, Кападокия и Витиния. Също така къщи и бани в Константинопол, мелница и имоти в предградията“[22]. С нейната финансова подкрепа Йоан Златоуст успял да реализира голяма част от благотворителните си деяния. В столицата били изградени болници и приюти, а към края на V в. Константинополската църква издържала седем хиляди души и подпомагала петдесет хиляди бедняци[23]. Преди Златоуст болниците и сиропиталищата в Константинопол били изцяло под монашеска опека. Като ги поставил под свой контрол и издръжка, той се превърнал в основен благодетел за градските бедняци. Така той изместил монасите от позициите им и ги превърнал в свои врагове. Църковният историк Созомен отбелязва, че константинополските аскети наричали Златоуст „раздразнителен, мрачен и надменен човек“[24].

Клиентелистко-патронажната зависимост, която била характерна за класическото гръко-римско общество, в пълна степен се отнасяла и до взаимоотношенията между богатите аристократи и отделни аскети и цели монашески общности[25]. Заможните патрони не само подпомагали финансово християнските монаси в замяна на тяхното духовно наставничество, но също така им предоставяли власт и влияние, които често влизали в противоречие с църковната институция и били изцяло извън контрола на епископите. Аскетите преразпределяли предоставените им средства сред бедняците и така на свой ред се превръщали в патрони с позиции и авторитет в обществото. Това обаче накърнявало авторитета на църквата, която се стремяла да бъде единствен патрон за населението и единствен получател на аристократичните дарения. Реформите, предприети от Йоан Златоуст, целели всички финансови постъпления да минават през църквата и да бъдат преразпределяни от нея, в това число и парите, отпускани за издръжка на манастирите. Златоуст полагал големи грижи за манастирите и най-вероятно е имал собствена монашеска клиентела. По-голямата част от константинополските монаси обаче предпочели да останат лоялни към своя най-изтъкнат водач – игумена Исаак. Златоуст се опитал да постави столичното монашество под свой контрол, което го довело

[22] **Clark, Elizabeth**. Jerome, Chrysostom, and Friends. New York, 1979, Chap. 5, 130–31.

[23] **Курбатов, Г**. Ранневизантийские портреты. Москва, 1991, с. 126.

[24] **Sozomen**. Historia Ecclesiastica 8.8.5.

[25] **Caner, Daniel.** Wandering, Begging Monks, 161–2; 181–200.; **Patlagean, Evelyne**. Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance 4e–7e siècle. Paris, 1977, 156–235.

до открит конфликт с Исаак, когото биографът на Златоуст определя като: „Исаак Сириеца, предводителят на самозваните монаси, истински негодник, който прекарваше цялото си време, хулейки епископите“[26]. Игуменът видял в лицето на Златоуст нежелан съперник, който заплашвал да го засенчи не само заради реформите, които се опитвал да проведе, но и заради ораторската му дарба, с която си бил спечелил уважението и любовта на столичното население. Тогава Исаак се съюзил с александрийския епископ Теофил, който бил враждебно настроен към Златоуст още при избирането му за патриарх, и двамата в крайна сметка успели да го детронират. Исаак бил един от основните обвинители на Златоуст на Дъбовия събор, който бил организиран от Теофил през 403 г. с цел константинополският патриарх да бъде злепоставен и отстранен от престола.

Причините за отстраняването на Златоуст били комплексни, тъй като по време на краткото си патриаршество той успял да настрои против себе си не само монасите, но почти целия столичен елит и най-вече императрица Евдоксия. Основно обвинение срещу Златоуст на Дъбовия събор било обидното му и провокативно отношение към личността на императрицата. В проповедите си патриархът сравнявал Евдоксия с Ева, Иродиада и Езавел и я обвинявал в коварство, порочност и суета. Непочтителното му отношение към императрицата се превърнало в повод и за повторното, този път окончателно отстраняване на Златоуст и изпращането му в изгнание. Причина за подновения конфликт между патриарха и августата било поставянето на сребърна статуя на Евдоксия в близост до „Св. София“. Златоуст възприел този акт като обида към църквата и отново започнал да напада императрицата в проповедите си. Ролята на Евдоксия за отстраняването на Златоуст е показателна за значението и влиянието на жените от Теодосиевата династия в упражняването на властта и вземането на държавнически решения. Подобно на дъщеря си Пулхерия и снаха си Евдокия, съпругата на Аркадий (395–408) не стояла настрана от политическия живот, а активно се намесвала и дори определяла политиката на двора[27].

Но да се върнем към събитията след първото изгнаничество на Златоуст, когато противопоставянето между неговите поддръжници, т. нар. йоанити, и монасите довело до кървави сблъсъци в самите църковни сгради. Проливането на кръв в църквата и особено на олтара се смятало за голямо кощунство от

[26] **Palladius**. Dialogus 6. – http://www.tertullian.org/fathers/palladius_dialogus_02_text.htm#C6

[27] За ролята на жените от Теодосиевата династия в късноантичното общество вж: **Holum, Kenneth G**. Theodosian Empresses.

всеки християнин. Противопоставянето и омразата между двете враждуващи страни обаче били толкова силни, че те не се спирали пред никакво светотатство, за да защитят каузата си. Зосим съобщава за масово клане на монаси в „Св. София“ по време на размириците след първото изгнаничество на Златоуст. Според него монасите превзели църквата и не позволявали на народа да влиза в нея и да се моли. Това предизвикало гнева на населението, което в съюз с войниците ги нападнало и ги подложило на безразборно клане, докато църквата не се напълнила с монашески трупове. Тези, които се опитали да избягат, били преследвани и убивани на място. Дори хора, които не били монаси, но поради някаква причина били облечени в черно, също станали случайни жертви на антимонашеския погром[28].

През 404 г. „Св. София“ отново била превзета от пламенни привърженици на Златоуст, които я подпалили и изгорили до основи. Сградата на Сената също изгоряла и дори дворецът бил застрашен. В отговор поддръжниците на свалените патриарх били подложени на гонения и конфискация на имуществото им. Конфликтът между Йоан Златоуст и игумена Исаак завършил с победа за последния. Той се завърнал триумфално от Александрия, където бил избягал заедно с епископ Теофил, за да се спаси от гнева на столичното население. Новият патриарх Атик (406–425) бил безлична фигура и по никакъв начин не застрашавал интересите на Исаак, който прекарал необезпокояван остатъка от дните си под патронажа на двора и богатите си благодетели.

Моделът на противопоставяне между главата на Константинополската църква и монашеското съсловие в града се повторил при патриарх Несторий (428–431), който подобно на Йоан Златоуст също бил отстранен от катедрата си след съвместните действия на александрийския епископ Кирил и столичните монаси. Приликата между Йоан Златоуст и Несторий е поразителна, както и трагичната им съдба. И двамата били монаси и църковни служители в родната си Антиохия, и двамата били избрани за константинополски патриарси заради красноречието и аскетичния си начин на живот. Тяхното красноречие обаче се съчетавало с доста остър език по отношение на властимащите, с което те си спечелили врагове още при възкачването си на патриаршеския престол. Красноречието на Златоуст било насочено главно срещу богатите, готите и евреите (поради което е определян от някои като социалист и антисемит[29]), докато Несторий се прочул с антиеретическите си речи и кам-

[28] **Gaddis, M**. There Is No Crime for Those Who Have Christ, p. 223.

[29] **Bury, J. B**. History of the Later Roman Empire from the Death of Theodosius I to the Death of Justinian. Vol. 1. New York, 1958, 140–141.

пании. При избирането му за патриарх той заявил на Теодосий II (408–450): „Императоре, дай ми земята изчистена от еретици и аз ще ти дам небесата в замяна. Помогни ми да унищожа еретиците и аз ще ти помогна да унищожиш персийците“[30]. По ирония на съдбата самият Несторий бил обявен за еретик, лишен от патриаршеския сан и подобно на Златоуст – изпратен на заточение. Има обаче една съществена разлика между двамата отлъчени патриарси. За разлика от Йоан Златоуст, Несторий не бил обичан от народа на Константинопол и не можел да разчита на обществена подкрепа. След свалянето му хората го хулели, наричали го „еретик“, „езичник“ и „евреин“ и никой не застанал в негова защита. Може би силната обществена омраза към Несторий се дължала на факта, че за свой съперник той имал не кой да е, а Божията Майка. След осъждането му на Ефеския събор (431) хората приветствали не Кирил, а Богородица като победителка в религиозния спор. Култът към Дева Мария, който се зараждал в Константинопол, постепенно придобивал все по-голяма популярност и през следващото столетие тя вече се била превърнала във всепризнат патрон-покровител на града[31].

Тук няма да се спирам на богословските аспекти на конфликта между Несторий и Кирил, защото те са добре известни и подробно изследвани[32]. Не бих искала да наблягам и на противопоставянето и съперничеството между Констатинополската и Александрийската църква, което безспорно е съществувало, но в случая не е от първостепенно значение. Бих желала по-скоро да обърна внимание върху ролята на личността в разглежданите събития и по-общо – в историята. Според мен конфликтът между Златоуст и Исаак и Теофил, както и този между Несторий и Кирил е бил конфликт между силни и непримирими личности и едва ли щеше да се стигне до такива драматични сблъсъци, ако начело на Константинополската и Александрийската църква по това време са били други хора. По време на патриаршеството на безличните епископи Арсакий (404–406) и Атик (406–425) между двете катедри, изглежда, не е имало никакви проблеми, въпреки че формално статутът на двете църкви си оставал същият. Конфликтът се разгорял едва с идването на

---

[30] **Socrates**. Historia Ecclesiastica 7.29 – http://en.wikisource.org/wiki/Nicene_and_Post-Nicene_Fathers:_Series_II/Volume_II/Socrates/Book_VII/Chapter_29

[31] **Cameron, Averil**. The Theotokos in Sixth-Century Constantinople. – Journal of Theological Studies, 29, 1978, 79–108.

[32] Признаването на Дева Мария за *Богородица* може да се обясни единствено със силно езическо влияние върху християнството. Трудно може да се намери близкоизточен бог, който да не е бил роден от девица. Парадоксалното в случая е, че именно Несторий, който се противопоставя на обявяването на майката на Христос за *Божия Майка*, е бил заклеймен като „езичник“.

Несторий, защото Кирил, който бил безскрупулен интригант като чичо си Теофил, не можел да се примири начело на Константинополската църква да стои надарена и силна личност.

Кирил едва ли е щял да се справи с Несторий, който до 431 г. имал пълната подкрепа на Теодосий II, без помощта на столичните монаси. Подобно на Златоуст, Несторий се опитал да дисциплинира константинополските аскети, като им забранил да посещават обществени места, да пият в таверните и да говорят с жени[33]. Той дори изгонил някои монаси от техните манастири заради „неподобаващо поведение". Несторий на няколко пъти публично укорявал главния монашески водач – игумена Далматий, който се превърнал в един втори Исаак, изпълнен с омраза и жажда за отмъщение и впоследствие направил всичко, което било по силите му, за отстраняването на Несторий. Подобно на Йоан Златоуст, Несторий имал неблагоразумието да се конфронтира и с августа Пулхерия, която в желанието си да се уподоби на Дева Мария се представяла не само за девственица, но дори за мистична родителка на Христа. Несторий обаче я обявил за мистична родителка не на Христа, а на Сатаната и я обвинил, макар и не публично, в прелюбодейство с множество мъже[34]. Според традиция, която се поддържала и от двата враждебни лагера в несторианския спор, именно Пулхерия била главната виновница за свалянето на Несторий[35]. Подобно на случая с Йоан Златоуст причините за отстраняването на Несторий били комплексни, защото той имал много врагове. Сред тях особено важно място заемали столичните аскети.

През 431 г. монаси начело с архимандрит Василий подписали петиция до императора срещу Несторий и открито започнали да го наричат „еретик" заради отказа му да признае Дева Мария за *Богородица*. Впоследствие те организирали масови шествия по константинополските улици до императорския дворец. Към тях се присъединявали и много граждани, които скандирали лозунги против Несторий и в подкрепа на *Божията майка*. Под натиска на улицата и влиянието на игумени като Далматий, към когото Теодосий II хранел голямо уважение, императорът постепенно снел подкрепата си за Несторий и се поддал на обществените настроения. Решението на Теодосий II да осъди собствения си епископ и да го лиши от сана му в никакъв случай не било по негово лично желание. Той бил заставен да го вземе, притиснат от обстоятелствата и „волята на народа". „Народната воля" подобно на императорската

[33] **Caner, Daniel.** Wandering, Begging Monks, p. 213.

[34] **Holum, Kenneth G**. Theodosian Empresses, 152–154.

[35] Пак там, 163–164.

обаче била лесно манипулируема и до голяма степен се определяла от един основен фактор в живота на късноантичното общество – християнските монаси и техните водачи.

Може би кулминация на конфронтацията между Несторий и монасите бил сблъсъкът му с коптския архимандрит Шенуте, който подобно на други египетски аскети бил пристигнал в Ефес заедно с Кирил и взел активно участие в отстраняването на константинополския патриарх. Според Беса, автора на житието на Шенуте, Несторий се появил на едно от заседанията на събора и се настанил на мястото, на което били поставени четирите евангелия, като ги поставил на земята. Тогава Шенуте се надигнал от мястото си, обхванат от справедлив гняв, вдигнал евангелията от земята, ударил с тях Несторий и казал: „Да не би да искаш Божият син да седи на земята, докато ти седиш на стол?“[36] Тогава Несторий му отговорил: „Каква работа имаш ти на този събор? Ти не си епископ... а само един монах!“[37] Шенуте не се съмнявал не само в правото си да присъства на Ефеския събор, но и в правото си да решава съдбата на епископите. Подобно на останалите монаси той смятал, че харизмата му била дадена от самия Господ Бог и поради това имал право да говори и действа от името на Всевишния. Този драматичен епизод най-вероятно е агиографска измислица, защото няма данни Несторий и Шенуте изобщо да са се срещали. Той обаче е показателен за ролята, която изиграват монасите по време на Ефеския събор, и е индикация за това, че тяхна е всъщност „заслугата“ за изобличаването и свалянето на Несторий.

След смъртта на Далматий начело на константинополското монашество застанал игуменът Евтихий, който също можел да разчита на подкрепата на двора и аристокрацията, въпреки че изповядвал един доста краен монофизитизъм. Той се появил на събора, свикан от патриарх Флавиан, придружен от въоръжена охрана, и не само че не се отрекъл от еретичните си възгледи, но дори заплашил обвинителите си с изгнание[38]. Въпреки че бил осъден по обвинение в ерес, той отказал да признае законността на съда и така открито се противопоставил на Флавиан. Делото на Евтихий се гледало повторно през 449 г. на Втория Ефески (Разбойнически) събор, на който за пореден път константинополските монаси се съюзили с александрийския епископ, за да свалят собствения си патриарх. Флавиан бил отстранен от патриаршеския престол и починал малко след това поради лошо отношение и упражнено фи-

[36] **Besa**. The Life of Shenoute 129. Introduction, Translation and Notes by David N. Bell, Cistercian Publications. Kalamazoo, Michigan, 1983, p. 78.

[37] Пак там.

[38] **Gaddis, M**. There Is No Crime for Those Who Have Christ, p. 293.

зическо насилие над него. Той бил провъзгласен за мъченик на свикания две години по-късно Халкедонски събор.

Насилието и беззаконието, с които се запомнил Вторият Ефески събор, са добре известни и затова няма да се спирам на тях. Бих искала по-скоро да обърна внимание върху ролята на императора в разглежданите събития. Теодосий II бил интелигентен и образован, но твърде слабохарактерен и неуверен и лесно се поддавал на чуждо влияние[39]. Политиката му по отношение на религиозните дела се определяла и направлявала основно от игумена Евтихий, александрийския епископ Диоскор, дворцовия евнух Хрисафий и властната му сестра Пулхерия. Беззаконията на Втория Ефески събор се дължали не толкова на злата воля на императора, колкото на слабоволието му. Невиждайки сила, която би могла да им се противопостави, александрийците и монасите стигнали до изстъпления, които провокирали коренни промени в статута на монашеската общност и регламентирали отношенията ѝ с държавата и църквата за векове напред.

Според четвъртото правило от Халкедонския събор (451): „Тези, които искрено са се посветили на монашеския живот, ние считаме достойни за почести и уважение. Но понеже някои, под прикритието на монашеското расо, всяват смут в държавните и църковните дела, бродят по градовете и даже си основават собствени манастири, то нека никой никъде да не основава манастир или молитвен дом без позволението на епископа. Нека монасите във всеки град и село да се подчиняват на епископа и да живеят в безмълвие, пост и молитва, да не се месят нито в църковните, нито в светските дела и да не вземат участие в тях, като напускат манастирите си. Те могат да направят това само с позволението на епископа и в случай на необходимост. ... Впрочем епископът на града е длъжен да се грижи за издръжката на манастирите“[40]. Като непосредствен повод за приемането на това правило послужила появата на четвъртата сесия на събора на привърженици на Евтихий, които се представили за архимандрити на столични манастири, но се оказало, че мнозина от тях обитавали градските гробници и имали съмнително минало. По настояване на игумени, които през 449 г. подкрепили Флавиан, било направено разследване и било решено само тези, които имат манастири и са признати от църквата за монаси, да могат да присъстват на събора. Останалите били

[39] **Holum, Kenneth G**. Theodosian Empresses, 130–131.

[40] http://www.piar.hu/councils/ecum04.htm#CANONS

обявени за самозванци и лъжемонаси, които трябвало да бъдат прокудени от града, за да не продължават да предизвикват смутове и размирици[41].

Четвъртото правило на Халкедонския събор било насочено не само против странстващите аскети, но и срещу цялото раннохристиянско монашество. До този момент монасите били напълно независими както от държавата, така и от църквата и имали Бог за единствен съдник на деянията си. Това им давало свобода на словото и действията, които били почти неограничени и не подлежали на никакъв контрол. Тяхната намеса в светските и религиозните дела обаче довела не само до сериозни размирици, но в някои случаи почти до гражданска война. Това наложило приемането на законодателство, което да определи статута на монашеската общност и да регламентира отношенията ѝ с държавата и църквата. По-късно закони, уреждащи статута, устройството и издръжката на манастирите, били включени и в Юстиниановото законодателство, което се базирало главно на правилото от Халкедон. А то поставяло монасите изцяло под контрола и опеката на епископите. Монасите вече не можели да имат независими от църковните политически и икономически интереси и доктринални различия. Въпреки че и по-късно отношенията между монасите и държавата и църквата невинаги са били безпроблемни (например по време на иконоборческата криза), събитията от първата половина на **V в.,** когато за няколко десетилетия трима патриарси на Константинопол били отстранени в резултат на монашески заговор, вече никога не се повторили.

Недисциплинираните и екзалтирани раннохристиянски монаси трудно биха могли да предизвикат симпатиите и уважението на съвременния човек. Както видяхме, те са били проблем и за своите съвременници. Голяма част от изворите ги представят като размирници, насилници и паразити, живеещи на гърба на обществото, но най-вече облагодетелстващи се от щедрите дарения на богатите. Ранното монашество обаче има и друга, по-светла и по-романтична страна, която, ако не го оправдава, то поне го обяснява. Всичките тези странстващи авантюристи подобно на Александър Безсънни действително са вярвали, че изпълняват евангелските закони и живеят според Божествените повели. Техният живот съвсем не е бил лек, напротив, той бил изпълнен с рискове и често със смъртни опасности. Сблъсъкът им с околния свят и изискванията на обществото бил неминуем, защото Христовите повели за отказ от всичко земно – собственост, дом и роднински връзки – действително са били в разрез с живота в „този свят“. Както отбелязва руският религиозен философ Николай Бердяев: „Нашият свят се основава не толкова на истината, колкото

[41] **Caner, Daniel.** Wandering, Begging Monks, **236–237.**

на признатата за социално полезна лъжа. Истината, чистата Истина може да бъде опасна и разрушителна, тя не е полезна за обществото. Християнската истина е разрушителна и анархистична, тя може да взриви света, да предизвика съд над света и неговия край“[42].

Така конфликтността, анархизмът и асоциалността на раннохристиянските монаси могат да бъдат обяснени със стриктното им придържане към евангелските повели и с неизменното вътрешно противоречие между Божествената истина и земните условия. Това не означава, разбира се, че монасите са били едва ли не носители и въплъщение на истината. Напротив, видяхме, че в монашеските среди Божествената истина се преиначава, профанира и вулгаризира дори в по-голяма степен, отколкото в светското общество. Нещо повече, тя се използва като оправдание за извършването на най-тежки престъпления, като убийство например.

[42] **Бердяев, Николай**. Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности. – Във: Философия свободного духа. Москва, 1994, 393–394.

ИНСТИТУТ ПО БАЛКАНИСТИКА
Studia balcanica 27, София, 2009

ЩРИХИ КЪМ БАЛКАНСКОТО СРЕДНОВЕКОВИЕ
Изследвания в памет на проф. Николай Кочев

Ангел Велинов

ПУБЛИЧНИ РЕЛИГИОЗНИ ПРОЦЕСИИ ВЪВ ВИЗАНТИЯ (средата на VI – средата на IX век) УЧАСТНИЦИ, РИТУАЛИ, ОБЩЕСТВЕНО ЗНАЧЕНИЕ

Ако триумфалните шествия, които се организират в империята, са свидетелство за нейната военна мощ, то няма по-ярко доказателство за силната вяра на византийците от религиозните процесии, в които те участват. Християнизацията на империята се отразява върху манталитета и съзнанието на обикновените византийци, те приемат новата религия, отъждествяват се с нея и тя започва да играе важна роля в техния живот. Почитанието, което те отдават на светците си, църквите, които строят в тяхна чест, недвусмислено показват силата на вярата им. Една от най-масовите и впечатляващи форми на почитание към Христос и светците е участието им в религиозни процесии през различни дни от годината. Те имат значение и като начин за сплотяване на гражданската общност, обединена от общия култ и религиозно чувство. В този смисъл те са твърде впечатляващо събитие, което оставя следи в съзнанието на византийците.

Големите религиозни процесии, облеклото на участниците и ритуалите, които се извършват, създават впечатляващ зрелищен ефект. Развитието на християнския публичен церемониал прибавя нови елементи към тях, обогатява религиозния култ и засилва общественото внимание към него. Той надживява империята и дори днес присъства до голяма степен в религиозните традиции на православните народи.

Процесиите във Византия се обозначават в изворите най-често с термините *πρόκενσος, προέλευσις*, които се използват при описание на публични паради, организирани от различни социални групи – клир, гилдии, длъжностни лица, студенти. По-специфично значение има терминът *λιτή*. Чрез него във Византия се обозначават литургичните процесии на клира и обикновените хора до определена църква или място за извършване на празнични ритуали. Терминът се използва и за кратките служби по време на литанията[1]. В традициите на Йерусалимската църква тези процесии са ограничени до Светата седмица. В Константинопол са разпространени върху цялата църковна година, свързаните със светците дни и основните събития от историята на столицата и са съпроводени от песнопения (*антифони* и *литании*). Значението на религиозните процесии като средство за засилване на религиозното чувство и сплотяване на общността на вярващите се разбира добре от ранната църква. Неслучайно тази практика се развива още през IV в., когато Йоан Златоуст въвежда нощна процесия, за да я противопостави на процесията на арианите[2].

Въпросът за религиозните процесии във Византия, разбира се, е свързан с въпроса за литургията. Подобни шествия най-често са част от поредица ритуали, свързани с честването на някой християнски празник или с отбелязването на някакво събитие. След като патриархът или някой висш духовник отслужи литургия в една или друга църква, той повежда процесия към друг храм или пункт, където също се устройват богослужения. Такъв е, най-общо казано, моделът, по който се развиват тези церемонии. По-важните литургични извори, с които разполагаме, са от периода след X в. Поради тази причина е трудно да се състави достатъчно цялостна и достоверна картина на литургичните процесии през интересуващия ни период[3].

---

[1] Вж: Старогръцко-български речник, съст. М. Войнов и др. С., 1943, 513–514, 593. Също **Taft, R**. Liturgy of the Hours in East and West; The Origin of the Divine Office and its Meaning for Today. Collegeville, 1986, p. 171; **Baldovin, J**. The Urban Character of Christian Worship. Rome, 1987, 167–226.

[2] **Taft, R**. Liturgy, 171–173.

[3] Мистагогата на Максим Изповедник е най-ранният византийски литургически извор, съставен между 628 и 630 г. Вж. **Mathews, T**. The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy. London, 1971, p. 114. Вж. също италианския превод от **Cantarella, R**. Massimo Confessore, La Mystagogia et altri scritti. Florence, 1931. За датата на съставянето ѝ вж. **Sherwood, An**. Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor. Rome, 1952. Патриарх Герман също дава ценни сведения за византийската литургия. Вж. **Borgia, N**. Il commentario liturgico di s. Germano, patriarca constantinopolitano e la versione Latina di Anastasio bibliotecario. Grottaferrata, 1912. Някои автори говорят за литургичен синтез,

Структурата на византийската литургия, запазена до голяма степен и днес, се оформя след средата на IX в.[4] Все пак разполагаме с редица извори от X в., които са близки до разглеждания период и също дават ценна информация за развитието на религиозните процесии през предходните векове[5].

Сведенията в Типика на Великата църква показват широкото въвеждане на химни и песнопения в богослужението. Песнопенията, за които вече стана дума, са една от най-зрелищните и впечатляващи части от богослужението. Създадени са и специални богослужебни книги, в които песнопенията са широко практикуван похват при богослуженията.

Първите литургически книги с песнопения се появяват през VIII в., когато е създаден т. нар. Стихирарий. Първоначално това е неголяма по размер книга, съдържаща песнопения, изпълнявани в църквата „Св. София“ и в Студийския манастир[6]. Постепенно обаче се налага тя да се раздели на отделни книги заради нарасналия обем на текстовете. Такива са Псалтирът (книга с псалми, разделена на 20 части), Часословът – книга за 14-те дневни часа, в която са включени постоянните текстове за празнуващия, четеца и хора, както и псалми. Съществуват и различни тропари и кантики за неделите, празниците и за дните на седмицата. Октоихът (*ὀκτωὶηχος*) – „книга на осемте тона“, също съдържа текстове с песнопения за неделните служби през годината. Макар че подобни книги са известни най-рано от XII в., те отразяват практика (пеене на осем тона), въведена през IX в. Книгата се нарича *Параклетика*, ако са включени текстове за останалите дни от седмицата. Песнопенията се изпълняват през осем поредни недели, като се започне с неделята след Петдесетница. Разпространение получават и тропарите. Първоначално те представляват кратка молитва, следваща всеки псалм. Самият термин *тропар* вероятно про-

извършен от патриарх Максим. Вж. **Taft, R**. Liturgy of the Great Church: An Initial Synthesis of Structure and Interpretation on the Eve of Iconoclasm. – DOP, 34/35, 1980–1981, 45–75.

[4] **Wegman, H**. Christian Worship in East and West. A Study Guide to Liturgical History. New York, 1985, 252–253.

[5] Вж: Le Typicon de la Grande Église. Introduction, texte critique, traduction et notes, éd. J. Mateos. T. I–II. Rome, 1962–1963. Вж. също **Baumstark, A**. Denkmäler der Entstehungsgeschichte des byzantinischen Ritus. – Orientalia Christiana Periodica, 2, 1937, 1–32; **Taft, R**. The Pontifical Liturgy of the Great Church, According to a Twelfth-Century Diataxis in Codex British Museum. – Orientalia Christiana Periodica, 45, 1979, 279–307. Константин Багренородни също дава сведения за литургията във Византия през този период. Вж: **Constantin Porphyrogenitus**. De cerimoniis aulae byzantinae libri duo. I. Reiske ed. I–II. Bonn, 1829–1830.

[6] **Lazarevicì, St**. Στιχηράριον. – Byzantinoslavica, II, 1968, p. 298. Друг ранен литургичен сборник с песнопения е *Ирмологият*.

изхожда от думата *ὁ τρόπος*, с която в античната музика се обозначава тоналност. За пръв път се споменава тропар в началото на VI век[7].

През VI–IX в. постепенно се създава литургична традиция, която се развива през следващите столетия и формира облика на византийските религиозни ритуали[8]. Простотата на обредите е заменена от пищен култ, който въздейства върху въображението и представите на хората. Използването на свещи, паленето на тамян, тържествените процесии, реверансите, отправяни към евангелието и олтара, поклоните и почитанието, отдавано към свещеното пространство пред олтара, хоровете и песнопенията, които те изпълняват, създават своеобразна зрелищна атмосфера. Ритуалите, свързани с т. нар. Малък и Голям вход, допълнително подсилват това впечатление[9].

Въпросът за участието на императора в литургиите все още не е разрешен с достатъчна яснота. Напоследък се изказват мнения, че императорът, макар и за момент, участва в нея като свещеник[10]. Литургиите, които се извършват в църквата обаче, са предназначени за сравнително малък брой хора. Дори най-големите църкви в Константинопол не могат да съберат повече от няколко хиляди богомолци. По-голямата част от събралото се множество се намира извън храма и трудно може да види това, което се случва вътре. Единствено песнопенията, за които стана дума, могат да направят тези хора напълно съпричастни с богослужението, което се извършва. Поради тази причина няма да се спирам подробно на празничните литургични ритуали в църквата, а само на процесиите, извършвани при големи религиозни празници и други поводи.

---

[7] **Wegman, H**. Christian Worship..., 259–262.

[8] Пак там, с. 254.

[9] *Малкият вход* символизира идването на Христос в Йерусалим и представлява първата част от литургията. При него дяконът влиза с евангелието в църквата през олтарното пространство и е следван от свещеника. След това се връща, като ритуалът е съпроводен с песнопения. Големият вход (ἡ μεγαλη εἴσοδος) символизира жертвата на Христос и представлява ритуална процесия, с която се открива втората част от литургията – евхаристията, както Малкият вход открива първата част (литургия на словото). Символизира идването на Христос и жертвата му. Терминът *Голям вход* е от XII–XIII в. Ранните извори характеризират този ритуал като „ангелска“ процесия.

[10] **Дагрон, Ж**. Императорът и свещеникът. Етюд върху византийския „цезаропапизъм“. С., 2006. Вж. **Kalavrezou, I**. Helping Hands of the Empire: Imperial Ceremonies and the Cult of Relics at the Byzantine Court. – In: Imperial Costumes and Cult Objects. Harvard, 2003, p. 65. През големите празници, например Великден, императорът участва в литургията заедно с патриарха, макар през по-голямата част от нея да участва като мирянин. Има моменти обаче, когато той участва като свещеник. Императорът влиза в църквата заедно с патриарха, приема и дава целувка на мира. Вж: **Constantin Porphyrogenitus**. De cer., A. Vogt ed., I, p. 11, 15–16.

Според Типика на Великата църква (т. е. „Св. София“) има определени 68 дни за литании. За една част от тях със сигурност може да се каже, че са въведени след средата на IX в. Разбира се, далеч невинаги се организират многолюдни процесии. Само около половината от празничните дни са удостоени с патриаршеско присъствие, а императорското участие се свежда до още по-ограничен брой дни. Организирането на големи тържествени процесии е предвидено само за дните на големите религиозни и държавни празници. Съществуват няколко модела, по които се извършват подобни церемонии. По отношение на маршрута те се свеждат до два основни типа – процесии от църквата „Св. София“ към различни църкви или други пунктове в Константинопол и процесии от други места към „Св. София“. От своя страна тези два типа процесии имат различни маршрути в зависимост от конкретната църква, накъдето се отправя процесията. Освен това процесии-литии се организират и в случай на голямо земетресение или вражеско нападение.

Църковната година според византийския ритуал е разделена на три цикъла. Цикъл на октоиха, пасхален цикъл и цикъл на празниците с фиксирани дати. Кулминацията на празниците през пасхалния цикъл е Страстната седмица (ἡ μεγάλη ἑβδομάς) – седмицата преди Великден[11]. Цикълът на празниците с фиксирана дата започва от 1 септември. По-важни празници са Рождество Богородично (8 септември), Кръстовден (14 септември), Въведение на Богородица в храма (21 ноември), Рождество (25 декември), Богоявление (6 януари), Сретение Господне (2 февруари), Благовещение (25 март), Преображение Господне (6 август), Успение Богородично (15 август)[12].

По случай началото на годината на 1 септември патриархът организира процесия от църквата „Св. Богородица Халкопратия“ (Χαλκοπρατεῖα) към „Св. София“. Процесията минава през Форума на Константин, където се извършва молебен. Същият маршрут се следва и при други празници, като Рождество Богородично (8 октомври), Въвеждане на Богородица в храма (21 ноември) и деня, в който се чества основаването на същата църква (18 декември). При празника Благовещение се следва същият маршрут, но в обратна посока – от „Св. София“ към „Св. Богородица Халкопратия“[13]. При отбелязване на други дати, като например смъртта на Йоан Кръстител (26 септември), процесиите

[11] **Dionisios of Alexandria**. The Letters and Other Remains of Dionisios of Alexandria, C. Feltoe ed. Cambridge, 1904, 90–150.

[12] **Wegman, H**. Christian Worship..., p. 281.

[13] Le Typicon, J. Mateos éd., I, 20, 110, 136–138, 254–258. Вж. също **Janin, R**. Les processions religieuses à Byzance. – Revue des études byzantines (Paris), 1966, 73–75.

се отправят към Евдомон[14]. Според Йерусалимския списък на Типика, литията започва на 26 септември в църквата „Св. София“ и завършва с литургия в храма „Св. Апостоли“ на Евдомон. Тази процесия започва с пристигането на патриарха в „Св. София“ по време на изпълнението на антифоните. Пеещите запяват химна *Трисагион* (*Трисвято*) и с тази песен кръстният ход се отправя към Форума на Константин, където се отслужва молебен, а след това процесията се отправя към Златната врата, където отново се отслужва молебен. По пътя към църквата „Св. Мокий“ и Златната врата се споменава за преминаване през Ексакион (ἐξωκιόνιον или ἑξακιονόν). Вероятно става дума за пункт между Златната врата и колоната на Аркадий, на запад от „Св. Мокий“. Самото име означава „шестостълбие“ и показва, че на това място вероятно е имало шест колони. Следващият пункт при тържествена процесия, който се споменава, е ξηρόλοφος – хълм между река Лике (Λύκος) и градските стени. След това процесията се отправя с песнопения към Евдомон и там на трибунала (специална трибуна) отслужват нов молебен (εἰς τό Τριβονάλων πάλιν δοξάζουσι). След него един от дяконите обявява на народа, че духовниците трябва да се отправят в храма „Св. Апостоли“ на Евдомон, за да извършат божествена литургия, при което те се насочват към храма и извършват литургия[15].

Друг важен маршрут при извършване на литании е между „Св. София“ и „Св. Богородица Влахернска“[16–17]. Прави впечатление, че както при литиите към Златната врата и Евдомон, така и тук Форумът на Константин е основен пункт, на който се извършват различни богослужения и се изпълняват песнопения. Процесиите към църквата „Св. Апостоли“ (в Константинопол) също следват този маршрут. Отново Форумът на Константин е един от ос-

---

[14] Местност, която се намира на седем мили от Константинопол (пред Златната врата). Там са се провеждали военни учения и паради на императорските войски. По късно, като запазва първоначалното си значение, мястото се превръща в отправна точка на церемониала *adventus*, който въвежда в града победоносния военачалник или императора, комуто предстои коронация.

[15] Le Typicon, J. Mateos ed., I, p. 48. Вж. **Беляев, Д**. Новы списокъ древнего устава Константинопольскихъ церквей. – Византийский временник, 3, 1896, 427–460, с. 455; **Същият.** Byzantina, кн. 3, Богомольные выходы византийскихъ царей въ городскіе и пригородные храмы Константинополя. Санкт Петербург, 1906, с. 14.

[16] Църквата се намира в северозападния ъгъл на Константинопол, между градските стени и Златния рог. Процесиите, които се отправят към тази църква от „Св. София“, преминават по Месата, през Форума на Константин и форума на Теодосий (или „форум Таври“) и след това завиват надясно, преминават покрай църквата „Св. Апостоли“ и се отправят към Влахерните.

[17] Le Typicon, J. Mateos éd., I, p. 78, 320, 362–364, 368–370.

новните пунктове, където се извършват молебствия и се изпълняват песнопения. Императорът заедно с дворцовите служители също се отправя в „Св. Апостоли“[18]. И по време на държавните празници се организират литии. По случай деня на основаването на Константинопол (11 май) се организира шествие от „Св. София“ към Форума на Константин. Там се изпълняват различни песнопения, а патриархът чете молитви. След това множеството се връща в „Св. София“, за да участва в празничната литургия[19]. Макар и с много по-малка тържественост и при ограничен брой участници, религиозни процесии се организират и в дните за възпоменание на различни светци или някакви значими събития от историята на Константинопол. Съборите в чест на светците (συνάξεις) се съединяват нерядко с кръстните шествия, в които участва даже патриархът.

Типикът на Великата църква обаче отразява една литургична система, установена в средата на X в. Трудно е да се каже как точно е изглеждала тя между VI и IX в. За някои празници и свързаните с тях процесии със сигурност може да се твърди, че са въведени след този период. Такива са например празникът, въведен в чест на възстановяването на православието през 843 г., честването на св. Методий (14 юни) – патриарх на Константинопол (843–847), и на св. Стефан II (18 юли) – патриарх на Константинопол (925–928)[20].

Разбира се, практиката за установяване на литии по един или друг повод съществува още през IV в. Също така има сведения за въвеждане на такива практики през VI в. Патриарх Тимотей I (511–515) утвърждава процесия, която тръгва от църквата „Св. Богородица Влахернска“ и се отправя към „Св. Богородица Халкопратия“[21]. Император Маврикий (582–602) също утвърждава програма за процесии, но тя не е запазена.

Нерядко природните бедствия, които сполетяват Константинопол, се свързват с религиозната политика на императорите. Суеверните византийци са склонни да отдават подобни бедствия на справедливия гняв на Бога. През 533 г. например Константинопол е разтърсен от земетресение. Целият град се събира на Форума на Константин, пеят и се молят: „Свети Боже, свети могъщ, свят и безсмъртен, който беше разпънат заради нас, смили се над нас“. В началото на деня всички викат: „Победна е съдбата на християните“. След

[18] Пак там, I, 96–98. За участието на императора вж. **Constantin Porphyrogenitus**. De cer., I. Reiske ed., I, S. 10; 535–536; II, S. 7.

[19] Le Typicon, J. Mateos éd., I, p. 288.

[20] Пак там, с. 317, 344–346.

[21] Църквата се намира в квартала Халкопратия, разположен на запад от „Св. София“. Вж. също **Janin, R**. Les processions religieuses..., 237–242.

това молят император Юстиниан да унищожи актовете на епископите, издадени на събора в Халкедон. Той издава т. нар. Теопасхален едикт (15 март 533 г.)[22]. Поредното голямо земетресение, разтърсило Константинопол през 611 г., също кара населението на града да организира процесия, при която пее химна *Трисагион*[23].

Освен земетресенията, всяко малко или повече необикновено събитие може да предизвика страх у суеверните византийци. Изплашените жители на византийската столица например организират спонтанна процесия до църквата „Св. Диомед“, тъй като жена, която живее близо до Златната врата, изпада в екстаз и започва да говори безсмислици[24]. Вражеските нашествия, за които стана дума, също са традиционен повод за организиране на такива шествия[25]. Процесии се организират, разбира се, и при радостни поводи. Населението на града приветства построяването на сгради и съоръжения[26].

Наред с духовенството в религиозни шествия участват императорът и държавните служители. Подобни прояви подчертават политическата роля на императора и отношенията му с църквата. Императорската процесия от двореца до „Св. София“ и обратно е най-съществения и значим ритуал, който при всяко повторение описва произхода и природата на императорската власт, потвърждава легитимността ѝ и подсказва някои нейни ограничения[27]. Същевременно императорските шествия към „Св. София“ и други църкви в Константинопол представляват впечатляващо зрелище. Дворцовата стража, чиновниците, облечени в разноцветни костюми, пищната украса на конете, които те яздят, създават величествена тържествена атмосфера. Вероятно основната цел на така подготвените императорски процесии е да впечатлят обикновените византийци и да напомнят за силата и значението на императорската власт.

---

[22] Chronicon Paschale, 284–628 A.D., Mich. Whitby and Mar. Whitby trs. Liverpool, 1989, p. 127.

[23] Пак там, с. 153.

[24] The Chronicle of John Malalas, E. Jeffry, M. Jeffry and R. Scott trs., p. 292.

[25] Според житието на Георги Амастридски, след като варварите руси освобождават пленените християни в Амастрида, те организират бдение и изпълняват песнопения. Вж. **Лопарев, Х**. Византийскія жития светых VIII–IX в. – Византийский временник, 1911, с. 15.

[26] „… западните стени, тези при големите порти, са възстановени от Лъв Велики и благочестиви [император Лъв III]. По този повод населението на Константинопол организира процесия и вика 40 пъти „Господи помилуй“. Зелените викат: „Лъв надмина Константин“ (Λέων Κωνσταντῖνον εἰς κράτες ἐνίκησεν). Вж: The Parastaseis Syntomoi Chronicai. Constantinople in the Eight Century. A. Cameron and J. Herrin. London, 1986, p. 59.

[27] **Дагрон, Ж**. Императорът и свещеникът, 115–116.

Императорското шествие към църквата „Св. София“ е описано в първа глава на Първа книга от съчинението на Константин Багренородни *За церемониите*. В него подробно се разказва за приготовленията около церемонията. Препозитът (отговорник за дворцовите церемонии) дава заповеди (σεκρέτοις) на всички чинове да се приготвят. Епархът на града подготовя и украсата на целия път, по който трябва да мине процесията. Церемонията започва от двореца, като императорът преминава през различните негови части. Спира се на различни места, където го очакват имперските служители, висши духовници или представители на димите.

При някои тържествени дни императорът участва в процесии към и от някои църкви в Константинопол. Те се отличават с по-голяма или по-малка тържественост, в зависимост от случая. Някои учени разделят тези процесии на три вида, според направлението им: (1) вход в храма „Св. София“, (2) процесии към и от други храмове, (3) процесии към дворцовите храмове[28]. Почти при всеки значителен празник се извършват такива церемонии. Понякога те се съединяват с кръстните процесии от един храм в друг. Например в понеделника след Пасха императорът се отправя с шествие от храма „Св. София“ в „Св. Апостоли“. На Благовещение и Рождество на Богородица – в храма „Богородица Халкопратия“. При Сретение и Успение на пресвета Богородица императорът се отправя към Влахерните и извършва вход във Влахернския храм[29]. Патриархът от своя страна пристига с процесия (λιτή), а императорът го посреща, преди да влезе в храма.

Програмата за посещението на църквите от императора не съвпада непременно с тази на църковните процесии. Например на Велики вторник императорът и свитата му посещават църквата „Св. св. Сергий и Вакх“ в квартала Хормизда[30], докато патриархът отива в църквата „Св. Богородица Влахернска“, а на 29 август императорът отбелязва обезглавяването на Йоан Кръстител в манастира „Продром“ на Теодор Студит, докато църковната процесия се отправя от „Св. София“ в църквата на светеца в квартала Сфоракий (Σφωρακίον)[31]. На празника Сретение Господне (2 февруари) императорската процесия се присъединява към патриаршеската едва при храма „Св. Богородица Влахернска“.

---

[28] **Беляев, Д**. Byzantina, кн. 2: Ежедневые приемы византийскихъ царей и праздничные выходы ихъ в храмъ „Св. Софіи“ в IX–X в. Санкт Петербург, 1893, с. 36.

[29] **Constantin Porphyrogenitus**. De cer., I. Reiske ed., I, S. 27, 147; II, 9, 541.

[30] Пак там, I, с. 11, 86–89.

[31] Пак там, I, 562–563; II, с. 13.

Входове на императорите в „Св. София“ се извършват на Възкресение Христово, Петдесетница, Преображение, Рождество. Към входовете в храма могат да се причислят дните на коронации, държавните празници, при раждане и при кръщаване на императорски син. Императорската процесия към „Св. София“, която започнахме да описваме, продължава с приемане на акламации и поздравления от димите при Бронзовата врата, владетелят се отправя към голямата врата Халки, която води към площада Августеон, разделящ двореца от храма „Св. София“. В зависимост от случая обаче има поне три маршрута за пристигане на императора в „Св. София“: (1) по най-тържествения път, през полуобществения площад – Августеона; (2) по не толкова тържествения път, който свързва криптата на „Св. София“ със страничната порта на Халки, и (3) през портика, който води от Халки към ложата, която се намира в югоизточния край на „Св. София“. До нея императорът стига по дървена стълба (διὰ τῆς ξυλίνης σκάλας)[32]. Понякога шествието на императора до тази църква е само част от по-дълга церемония. При някои по-големи празници той се отправя заедно с патриарха към някоя друга църква в столицата[33].

Освен големите входове в „Св. София“ при важните господни празници, има и такива с по-малка тържественост – в понеделник от пасхалната седмица, на Антипасха (въведен от император Василий I), на Благовещение, Рождество Богородично и Велика Събота. В храма „Св. Апостоли“ в понеделник от пасхалната седмица императорите отиват с кръстна процесия от „Св. София“ и следователно първо извършват шествие дотам. Те се отправят там не за да участват в литургия, а за да започнат ново шествие към някоя църква. В този случай не се предвиждат славословия на димите[34]. Като пример за шествие, свързано с религиозните процесии към храмовете, може да служи церемонията, която се извършва на празника Възнесение. В случая императорът се отправя по море до Златната врата, а оттам на кон до храма „Св. Богородица от извора“. След това се връща в града с тържествена процесия. Улиците на града са украсени с лаври, клонки, венци, кръстове. Месата е

---

[32] **Antonidès, E**. Ekphrasis tès Hagias Sophias. **Athènes, 1907, p. 46, 50–51. При** коронации и триумфални шествия императорът пристига с колесница до Августеона и влиза в „Св. София“ през орологиона. По време на коронацията на император Лъв IV например императрица Ирина влиза в „Св. София“ през галериите на Халки, без да излиза на Месата през портика (μὴ ἐξελθοῦσα εἰς τὴν Μέσην τοῦ ἐμβόλου). Вж. **Theophan.** Chron., C. de Boor ed., S. 450.

[33] Вж. **Беляев, Д**. Byzantina, кн. 2, с. 235.

[34] Пак там, с. 220. Местата, където императорът получава акламации от димите при завръщането си в двореца, са пет, докато при напускането му те са шест.

обсипана с различни цветя, а хората от града провесват персийски килими (ἁπλώματα περσικά) от прозорците.

Император Константин Багренородни ни е оставил подробно описание на императорското шествие към църквата „Св. Апостоли“. То представя в сравнително цялостен вид начина, по който се организират подобни процесии. Константин Багренородни разкрива пред нас една изключително зрелищна и тържествена процесия. Входът в „Св. Апостоли“ започва както този в Халкопратийския храм, т.е. шествията са по-малко тържествени от тези към „Св. София“. Процесиите към този храм се отличават от процесиите при богородичните празници по цвета на дрехите както на императора, така и на чиновниците и духовенството. При богородичните празници императорът се облича в пурпурен дивитисий[35] и хламида[36], а в понеделник от пасхалната седмица за входа в храма „Св. Апостоли“ се облича в бял златотъкан дивитисий и хламида, които съответстват на „светлия празник“[37].

При ходовете до „Св. Апостоли“ процесиите се отправят по Месата към Златната врата, но не стигат до нея, а завиват надясно към този храм. Преди това, разполагайки членовете на синклита на Форума на Константин в този порядък, в който трябва да вървят, церемониарият със запалена свещ в ръка, както и целият синклит запяват тропар за празника. Императорът заедно с чиновниците и военната свита върви със запалена свещ зад синклита. Цялата процесия се движи по Средната улица, застлана с благовонна зеленина и цветя, през зданията, украсени със скъпи материи и луксозни предмети. Малко по-късно пристига и патриархът с кръстно шествие. Пред него вървят певците, низшият клир и гражданите, които участват в процесията, след тях висшите духовници и накрая патриархът и близкото му обкръжение[38].

При завръщането си шествието се движи по същите улици и площади, през които преминава процесията преди литургията и които са почистени и осеяни с гъста зеленина и цветя по разпореждане на епарха на града. През известно разстояние го посрещат димите и го приветстват. Съпровождат го с песнопения и славословия[39].

---

[35] Туника или копринена дреха, носена под хламидата.

[36] Връхна дреха, закрепяна с фибула на дясното рамо. Заедно със стемата (императорска корона, обикновено увенчана с кръст) пурпурната хламида е сред основните символи на императорската власт.

[37] **Constantin Porphyrogenitus**. De cer., I. Reiske ed., I, S. 37, 189, 191.

[38] Пак там, 80–81.

[39] **Беляев, Д**. Byzantina, кн. 3, 168–172.

Трябва да се има предвид обаче, че император Константин Багренородни описва традиция, формирала се вероятно в края на IX и началото на X в. Трудно е да се каже дали тези императорски процесии са изглеждали по този начин през VI–IX в. Подобни практики през този период вероятно са били по-опростени и в тях са участвали по-малко дворцови служители.

Религиозни процесии се организират и при построяването на някоя църква или нейното обновление. Теофан Изповедник например съобщава за обновяването на Великата църква през 555 г. Интересно е да се отбележи, че в този случай празничните действия се пренасят в църквата „Св. Платон", където се организира нощна литургия. Самият патриарх пристига до църквата по твърде зрелищен начин, което изрично е посочено от Теофан. Патриархът седи в колесница, облечен е с апостолска риза, държи евангелие в ръцете си, а целият народ възпява неговото пристигане. Сцената се разиграва в присъствието на императора, който най-вероятно се придвижва пеш или на кон. Подобна сцена явно поставя императора в неравностойно положение спрямо патриарха[40]. Несъмнено подобни шествия имат символично значение, което е свързано с въпроса за отношенията между светската власт и църквата във Византия.

Религиозните церемонии, в които участва императорът, представляват също така общуване с църквата. Всяка от трите основни институции в империята – императорската, народът и църквата – заема свое собствено пространство. Ако основното място за общуване на императора с народа си остава Хиподромът, при религиозните процесии и чрез участието си в богослужение той общува с църквата. При този случай обаче императорът общува индиректно и с народа. Разгледаният церемониал оформя и две концепции за християнството[41]. Религията на императора с неговите дворцови параклиси напомня за отношението на император Константин Велики към християнството и църквата.

Развитието на византийските религиозни процесии отразява засилващата се християнизация на византийското общество през VI–IX в. Те са важна част от церемониите за възпоменание на светци или някакви важни събития от живота на византийската столица и постепенно оформят структурата на християнската празнична система и церемониал във Византия. Докато през V–VI в. подобни прояви не са толкова често срещано явление в градския публичен церемониал, през X в. те вече са една от основните му час-

[40] **Theophan**. Chron., C. de Boor ed., S. 235.

[41] **Дагрон, Ж**. Императорът и свещеникът, 121–123.

ти. Развитието на религиозния публичен церемониал води и до развитие на музикалното и певческото изкуство във Византия. Различните песнопения, изпълнявани при тези церемонии, са насочени към най-съкровените чувства на вярващите и се превръщат в едно от основните средства, които правят вярващите съпричастни с богослужението, като същевременно те са и своеобразно зрелище.

Духовният празник трябва да бъде и празник за очите и византийците го показват по впечатляващ начин. Пищната украса на улиците, тържествените процесии, съставени от разноцветно облечени духовници и имперски служители, тълпите народ красноречиво говорят за това. Подобни церемонии представляват и пълноценно общуване между трите главни институции в империята – императора, народа и църквата. Ролята на християнския публичен церемониал като посредник между институциите, средство за изразяване на религиозни чувства и представяне на впечатляващо зрелище, го превръща в ритуал, изразяващ византийския политически модел, манталитет и култура.

ИНСТИТУТ ПО БАЛКАНИСТИКА
Studia balcanica 27, София, 2009

ЩРИХИ КЪМ БАЛКАНСКОТО СРЕДНОВЕКОВИЕ
Изследвания в памет на проф. Николай Кочев

Георги Бакалов

ПЕДИЯ И ПРОПЕДИЯ В ОБРАЗОВАНИЕТО НА ВИЗАНТИЯ

Ако потърсим аналог на съвременното университетско образование в Късната античност и Ранното средновековие, то такъв с известни уговорки бихме открили единствено във Византия.

Византийците възприемат образованието като фактор за вътрешна устойчивост и равновесие. В епитафията на св. Василий Велики, написана от Григорий Богослов (IV в.), образованието се определя като „висше благо". Образованият човек предизвиква възторг у византийците. Това му осигурява в тяхната среда възможност за бърза обществена кариера и добро материално положение. Даже съчинителите на трафаретните жития на светци намират за необходимо да покажат на читателите си своя герой като образован или стремящ се към повече знания човек. В житието на един от най-консервативните духовници през IX в., св. Теодор Студит, изрично се подчертават задълбочените му познания като ефикасно оръжие срещу еретизма и невежеството.

Известният полихистор от XI в. Михаил Псел в трактата си *За приятелството* пише: „Науката премахва нечистотата на душата и прави природата ѝ чиста и въздушна. Този, който започва да мисли за важните неща задълбочено, ще може и в малките да постигне единодушие. Направете от науката ненарушим залог за единомислие!"

Царствената писателка от XII в. Ана Комнина изказва съждението, че образованието еднакво приляга „както на императора, така и на обикновения

поданик“. Още по-възторжен е нейният далечен предшественик император Константин VII Багренородни (945–959): „Придобилият знание получава велика награда за тялото и за душата“.

В образованото византийско общество неграмотността предизвиква неуважение. Тя се приема като лично нещастие и причина за несполуки. Коментирайки я, поетесата Касия емоционално възкликва: „Ненавиждам невежия, като Юда!“ Презрението не пощадява и най-високопоставените люде. Император Константин VII характеризира своя предшественик Роман Лакапин (920–944) като „деспот и тиранин“, защото е „прост и неграмотен“. С други думи, идеалът на френските енциклопедисти за „просветения монарх“ винаги е бил присъщ на византийското мислене. Като такива могат да бъдат посочени редица императори, управлявали в различни периоди: Юлиан Апостат (361–363), Анастасий I (491–518), Юстиниан I (527–565), Теофил (829–842), Лъв VI Мъдри (886–912), Константин VII Багренородни (945–959), Константин IX Мономах (1042–1055), Алексий I Комнин (1081–1118), Мануил I Комнин (1143–1180), Йоан VI Кантакузин (1341–1355), Мануил II Палеолог (1391–1425), а ако критерият не е така строг, могат да се посочат и повече.

Макар частната инициатива в образованието да е повсеместно разпространена, държавата също полага грижи да се поддържа качествено и обществено достъпно училище. Централизираният характер на имперските институции създава огромен чиновническо-бюрократичен апарат, който трябва безупречно да си служи с ортографията и да познава добре законите на граматиката и стилистиката. При откритостта на византийската аристокрация достъпът до висшите държавни длъжности се осигурява на всеки притежаващ необходимия образователен ценз, независимо от социалния му произход. Това е рядко преимущество на византийския обществен живот, което ще осигури на империята векове благополучно съществуване.

Въпреки несъмнения монопол на църквата в духовната сфера, в областта на образованието Византия е едно щастливо изключение. Най-напредничавите клирици и светци на църквата, като Василий Велики, Григорий Богослов, Григорий Ниски и Йоан Златоуст, даже поощряват изучаването на светските науки като необходимо условие за образователното равнище на добрия християнин. Чрез „елинската мъдрост“ – твърдят Отците – християните могат да надникнат в тайните на природата, да опознаят свойствата на творението и така още повече да се доближат до Бога.

Пълният курс на византийското обучение включва дисциплини, чието съдържание е твърде различно от днешните ни представи. То предполага изучаване на калиграфия, граматика, риторика, философия, математика и юри-

дически дисциплини. Усвояването им се осъществява напълно в тристепенния цикъл на обучение – начално, средно и висше.

Висшето училище във Византия е тясно свързано с програмата и характера на предшестващото го начално и средно образование. Децата тръгват на училище между шестата и деветата си година, когато са обучавани от някой местен „граматик“, „дидаскал“ или „педагог“. На този етап вниманието е насочено към граматиката и придобиването на умения за красиво изписване на буквите. Тогава се пише в стил *scriptio continua* със съответните придихания и ударения, което ще рече изписване на думите без прекъсване и пунктуация. Разчитането на такъв текст изисква по-сложна техника и продължителни упражнения. Обикновено това обучение (наричано „пропедия“) продължава две-три години и е завършващо за по-голямата част от образованите византийци. Продължилите своето обучение попадат във втората степен, наречена средна или „педиа“. В нея се изучава смятане, писане и история. Основните теми на предмета история са Троянската война и Гръко-персийските войни, както и събития от по-късната епоха на елинистическия свят. Обучението налага линейния подход в развитието на човешката история, чието начало е „сътворението на света“, а краят – Второто Христово пришествие. Целта е да се покаже имплицитната връзка на елинистическия с византийския свят.

Литературните и граматическите занимания вървят заедно с изучаването на Омир, Пиндар, Опиан, Теокрит. Характерно за обучението е задължителното наизустяване на цели откъси от съчиненията. Разбира се, в програмата влизат и текстове от Библията, като например стихове от Псалтира, които също се наизустяват.

Училището всячески се старае да научи децата на литературния атически диалект, независимо от очевидния анахронизъм на употребата му. Колкото и да е странно, тази тенденция ще се запази до самия край на XIV в., или цели осемнадесет века, което прави откъсналия се от живия говор атически диалект неразбираем за неизкушените от образованието хора. Църквата също поощрява изучаването на класическия гръцки език. Изобщо на езиковото обучение се придава сакрален характер, предвид двойственото тълкуване на Логоса като Слово и Второ лице на Светата Троица.

В крайна сметка, изучаването на граматика, риторика и философия изгражда „закръгленото образование“, което съдържа изучаването на Есхил, Софокъл, Еврипид и Тукидид. Важна цел на това обучение е изучаване законите на реториката, защото да се говори добре, е не само изкуство, но и задължение на хора, които ще управляват обществото. Византийците не си представят публична личност, която не умее да си служи изкусно с езика.

Курсът на средното училище завършва на 16–17 годишна възраст с изучаване на философия. Тази толкова уважавана от византийците дисциплина дава познание за света и човека в тяхната имплицитност и онтологичност. При обучението задължително се използват трудовете на Аристотел и Платон – несъмнени авторитети както в Античността, така и през цялото Средновековие.

За една развита социална система като византийската е характерно и специализираното средно училище. Главно в Константинопол, но така също и в някои от по-големите градове има специални училища, които подготвят точно определен тип кадри: писари, преводачи, секретари, библиотекари, медици, фармацевти и др. В края на XI в. по усмотрение на император Алексий I Комнин в столицата е създадено специално военно училище**,** което подготвя офицери за армията. Освен традиционните дисциплини, обучението включва военно-теоретична подготовка, боравене с оръжие и физически упражнения. Създават се и музикални училища, които подготвят главно певци за църквите.

Средното образование във Византия е достъпно за всички прослойки от населението, без ограничение в пола и социалния статус. Има данни дори за обучение на роби. То е непременна предпоставка за третата степен, или висшето образование.

По вид и форма висшето образование също идва като наследство от Античността с присъщите за елинистическата образователна система особености. В някои от големите градове-емпории, като Александрия, Антиохия, Атина, и в градовете от вътрешността – Кесария Палестинска, Бейрут, Кападокия, Газа, Кизик, Анкира (дн. Анкара), Сарди, Пергам, Никея и Ефес, висшето образование е с много стари традиции. Някои от тези училища се специализират в определени клонове на науката и като такива са предпочитани при избора на специалност. Например Бейрут е всепризнат център на юридическите науки, Александрия – на природоматематическите, Антиохия – на риторическите, Атина – на философските. Между всички тях последната се слави като най-престижното средище на науките поради безусловния авторитет на Сократ, Платон и Аристотел.

След издигането на древния Византион за столица на Римската империя (330) градът постепенно заема първо място сред центровете на висшето образование. С указ на император Теодосий II от 27 февруари 425 г. в столицата е създаден Константинополският университет, известен като Теодосиево висше училище. В оригиналните документи то е назовано Auditorium specialiter nostrum. Съгласно императорския указ в него са създадени 31 катедри, от кои-

то 10 за гръцка граматика, 10 за латинска граматика, 5 за гръцка риторика, 3 за латинска риторика, 1 по философия и 2 за правни науки. Професорите, както и цялото висше училище се издържат с държавна субсидия. За преподаватели са канени най-добрите специалисти от другите центрове в империята, тъй като целта на създателите на Константинополския университет е да го превърнат в най-голямото и престижно висше училище. Ролята му във висшето образование нараства още повече след закриването на Атинската философска академия от император Юстиниан I през 529 г.

При узурпатора Фока (602–610) в контекста на общата криза сериозни трудности изпитва и Константинополският университет. Неграмотният император се отнася с презрение и подозрение към учените мъже, спира субсидиите и практически прекратява дейността на университета. Занятията се подновяват едва при император Ираклий (610–641). По време на иконоборците (726–843) Константинополският университет не прекратява дейността си, но е държан настрана от острия спор между почитателите и отрицателите на иконите. Това е една от причините влиянието му върху духовния живот на империята рязко да намалее.

Дейността на Константинополския университет отново се съживява при император Михаил III (842–867). С усилията на кесаря Варда университетът е възстановен напълно. За учебните му нужди е предоставен дворецът Магнаура, по чието име се нарича и училището (в нашата литература известно с русизма Магнаурска школа). В него са преподавали най-известните византийски учени-полихистори, като Лъв Математик, ректор на университета, и бъдещия патриарх Фотий. Известността на Лъв Математик е такава, че халифът Мутаваккил е готов да заплати висока цена, за да го има при себе си в Багдад. Една от причините за този интерес към Лъв е, че освен теоретик, той е и отличен конструктор – особено ценено качество за военноинженерните нужди в армията. Фотий пък е един от най-блестящите учени на византийския IX в., познавач на античната литература и философия и страстен защитник на източното православие. В Магнаурския университет получават своето образование Константин-Кирил Философ и българският княз Симеон. По време на император Константин VII Багренородни (945–959) Константинополският университет се радва на височайше внимание поради научните пристрастия на василевса-историк. Съдейки по косвени данни, Константин VII е вземал лично участие в преподавателската работа. По-късно обаче в управлението на някои от македонските императори, като Никифор II Фока, Йоан Цимисхий и Василий II (втората половина на X в.), центърът на вниманието се измества към външната политика и големите териториални завоевания на империята.

Ново съживяване на Константинополския университет наблюдаваме около средата на XI в., когато висшето училище изживява най-плодотворния период от своето съществуване. Тогава в университета се обособяват два факултета – Юридически и Философски, които обхващат няколко важни направления от хуманитарните и природоматематическите науки. Декан на Юридическия факултет е Йоан Ксифилин, наречен в изворите „номофилакс", а на Философския – Михаил Псел, когото на свой ред наричат „ипат (консул) на философите".

Под влияние на император Константин IX Мономах (1042–1055), меценат на висшето образование и сам високопросветен монарх, за университета се отделят значителни средства. Неслучайно през XI–XII в. се създават такива учени, писатели и общественици като Ана Комнина, Михаил Италик, Йоан Цец, Теодор Продром и др.

Образованието в Константинополския университет през това време е общодостъпно и безплатно. След превземането на града от латините през 1204 г. столичният университет прекратява дейността си. Част от неговата работа се поема от Никея – столицата на Ласкаридите, които повече от половин век поддържат жив спомена за Византия и се борят за възстановяването ѝ. От този период бележит представител е Никифор Влемид – учен, преподавател и автор на учебници за висши училища. Възпитаник на Никея е и Георги Акрополит – велик логотет (канцлер) и историк с голям авторитет от втората половина на XIII в. В Никейското висше училище се изучават логика, метафизика, аритметика, геометрия, музика, астрономия, богословие, етика, право и риторика. Възобновява се и работата на Патриаршеската духовна академия начело с Мануил Оловол. В нея четат лекции едни от най-изтъкнатите интелектуалци на XIII в., като Григорий Кипърски, Теодор Музалон, Никифор Хумн др.

След възстановяването на Византия през лятото на 1261 г. от император Михаил VIII Палеолог дейността на Константинополския университет е напълно възобновена. В следникейския период силен тласък на висшето образование дава полихисторът Максим Плануд, преподавател по латински език и застъпник на западната образованост във Византия. През XIV в. силно присъствие имат знаменитите византийски учени и публицисти Димитър Кидон, Теодор Метохит и Никифор Григора.

При обучението обичаен метод на работа е да се върви от простото към сложното, от частното към общото и от по-малкото към по-голямото. Тази методология не е откритие на византийците. Те просто продължават опита на елинистическата епоха.

Професорите от висшите училища са сравнително добре заплатени и имат своя корпорация за защита на професионалните им интереси. Примерно номофилаксът (декан) на юристите получавал годишно 288 номизми, което е една четвърт от заплатата на висшите чиновници. Много от професорите носят специално облекло. В едно йерархично общество като византийското то се явява необходимо условие за социалния престиж на професията.

Учебните занятия се провеждат сутрин. Студентите се обучават по подготвени от самите преподаватели учебници и по време на лекции си водят бележки в специални тетрадки. Понякога им се диктува определен текст, който трябва да анализират. Обичайно лекциите преминавали в събеседване между преподавателите и техните слушатели. Често използван метод при това е задаването на въпроси и даването на отговори. На разположение на студентите има специализирана библиотека, ръководена от библиофилакс. Изпитите се полагат по два начина – устно, което означава възпроизвеждане на наизустени части от материята, и писмено. Често пъти наизустените текстове по съответната материя са във вид на стихове или песнички. Смятало се е, че така по-лесно се запаметяват формули, дефиниции, теореми и др. Кандидатите за адвокати и нотариуси полагат пред номофилакса писмен изпит и едва след одобряването на разработката получават право да работят по предназначение. Лекциите протичат съобразно подготовката и преподавателските умения на професорите. Михаил Псел съобщава, че по време на неговите лекции по желание на студентите се разисквали причините за затъмненията, земетресенията, приливите и други природни явления.

В края на XIV и началото на XV в. силно влияние върху византийското висше образование оказват западноевропейските университети, под чието давление се поощрява и изучаването на латински език, както и превод на латински автори. Наченалият общ упадък на византийското общество след експанзията на османските турци дава отражение и на висшето образование. От някогашната велика империя са останали едва два-три града, които през XV в. водят жалко съществуване. Освен това, голяма част от византийската интелигенция емигрира на Запад, където пренася вековния си опит и съдейства много за началото на италианския Ренесанс.

ЛИТЕРАТУРА

Липшиц, Е. Э. Византийский учёный Лев Математик: Из истории византийской культуры в IX в. – Византийский временник, 2, 1949.

Липшиц, **Е. Э.** Очерки истории византийского общества и культуры (VIII – первая половина IX вв.). Москва-Ленинград, 1961.

Любарский, **Я. Н.** Михаил Пселл: Личность и творчество: К истории византийского предгуманизма. Москва, 1978.

Пигулевская, **Н.** Сирийская средневековая школа. – Палестинский сборник, 1966.

Попова, И. Византия – Италия. Аспекти на културните взаимоотношения XIV–XV в. В. Търново, 2004.

Рудаков, **А. П.** Очерки византийской культуры по данным греческой агиографии. Москва, 1917.

Уколова, **В. И.** Боэций и формирование системы квадривиума (к истории начального типа средневекового образования). Москва, МГУ, 1970.

Цветаев, **И. В.** Из жизни высших школ Римской империи. Москва, 1902.

Чичуров, И. С. Новые рукописные сведения о византийском образовании. – Византийский временник, 31, 1971.

Fuchs, **F.** Die hohern Schulen von Konstantinopel im Mittelalter. Leipzig-Berlin, 1926.

Guilland, **R.** La vie scolère à Byzance. – Bulletin de l'association Gullaume Bude, 1953.3, ser. No 1.

Lemerle, **P.** Cinq études sur le X^{e} siècle byzantin. Paris, 1977.

Lemerle, **P.** Elèves et professeurs à Constantinople au X^{e} siècle. Paris, 1969.

Lemerle, **P.** Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur l'enseignement et la cuture à Byzance des origines au X^{e} siècle. Paris,1971.

Marrou, **H.-I.** Histoire de l'éducation dans l'Antiquité. Paris, 1966.

ИНСТИТУТ ПО БАЛКАНИСТИКА
Studia balcanica 27, София, 2009

ЩРИХИ КЪМ БАЛКАНСКОТО СРЕДНОВЕКОВИЕ
Изследвания в памет на проф. Николай Кочев

Илия Г. Илиев

МЯСТОТО НА *PONEMATA DIAPHORA* В КНИЖОВНОТО НАСЛЕДСТВО НА ДИМИТЪР ХОМАТИАН

Охридският архиепископ на „цяла България“ Димитър Хоматиан (роден след средата на XII в., архиепископствал от 1216 до 1236 г. и починал към 1240 г.) е една от най-разностранните и изявени личности в историята на Византия и Югоизточна Европа от края на XII и първите десетилетия на XIII в. Църковен деец с активно отношение и към политиката, безспорен капацитет в областта на църковното и гражданското право, той оставя значително по обем и разнообразно в жанрово отношение книжовно наследство. Научните изследвания, свързани с този изворов материал, разкриват творчеството на Хоматиан като първостепенен извор за историята не само на Охридската архиепископия, но и на Българската църква като цяло, на Никейската патриаршия, Епирската църква и Сръбската архиепископия. Не по-малко интересни и важни са множеството лични и местни имена, както и данните за етническия състав на югозападните части на Балканския полуостров, за нравите и обичаите на населението в една преломна за средновековната история на този регион епоха[1].

[1] За биографията на Хоматиан вж: **Илиев, И**. Димитър, по Божия милост архиепископ на Първа Юстиниана и на цяла България. – ИПр, 2004, кн. 1–2, 3–39. Анализ на литературното му творчество и по-специално на текстовете, имащи пряко отношение към българската история, вж: **Същият**. Българите и българските земи в *Ponemata diaphora* на Димитър Хоматиан, архиепископ на Първа Юстиниана и на цяла България. – Във: Тангра. Сборник в чест на 70-годишнината на акад. Васил Гюзелев. С., 2006, 89–105.

Ранната биография на плодовития книжовник не ни е позната и само можем да гадаем за насоката на неговото образование и възпитание, преди да бъде ръкоположен (някъде между 1186 и 1200 г.) за дякон и апокрисиарий при Константинополската патриаршия на архиепископ Йоан Каматир (след 1183–1216) – непосредствен негов предшественик като глава на Църквата на „цяла България“ със седалище в Охрид. По време на пребиваването си във византийската столица – било вече като охридски апокрисиарий или преди това (ако предположим, че част от образованието си младият Димитър е получил във византийската столица) – Хоматиан е имал възможност да посещава школата по риторика на Василий Педиадит при църквата „Св. ап. Павел“, където бъдещият митрополит на Керкира (ок. 1202–1217/8) бил „магистър на риторите“[2]. За тези блажени мигове на духовно общуване признателният ученик си спомня в едно послание до своя учител, седнал вече на престола на керкирските архиереи:

„Твоят език – двойно закален и блестящ в горнилото на духа свише и в това на огнедишащата долу софистика, плющи по всичко, изпречило се насреща, като по този начин засенчва и диалектиците, и поетите, и риторите – т.е. и Демостеновци, и Архилоховци, и Аристотелевци, и Зеноновци, преизвестни със своето красноречие... Затова се осмеляваме да ти пишем това писмо... за да покажем горещата си привързаност към твоя светост и защото отдавна сме пленени от твоите добродетели и копнеем да прибегнем към тяхното сияние и [отново] да общуваме с теб – техния източник...“[3]

Освен своето навлизане в тайните на реториката, Хоматиан дължи на престоя си в Константинопол и превръщането си в един от най-добрите специалисти по византийско канонично и гражданско право на своето време. Тогава във византийската столица не съществуват специални училища, даващи юридическо образование на своите питомци, а и корифеят в тази област на знанието – Теодор Валсамон (починал през 1191 г.), вероятно не е имал свой кръг от ученици. Въпреки това в Константинопол в края на XII и началото на XIII в. съществуват достатъчно начетени в правото личности и тяхно дело са един особен вид сборници с въпроси и отговори по различни църковноправни и гражданскоправни казуси, известни в историята на литературата като

[2] За него вж: **Beck, H.-G.** Kirche **und theologische Literatur im byzantinischen Reich.** München, 1977[2], 665; **The Oxford Dictionary of Byzantium, III,** *s. v.*

[3] Преводът е направен по текста на документ № 8 от *Demetrii* ***Chomateni*** ponemata diaphora**. Recensuit Günter Prinzing. Berolini et Novi Eboraci, MMII (=** *Corpus fontium historiae Byzantinae*, **volumen XXXVIII, series Berolinensis), 47–49.**

еротапокризиси (ἐροταπокρίσεις), авторите на някои от които – като Димитър Хоматиан или Йоан Китроски – познаваме по име[4].

Вследствие на бурните събития от самия край на XII и началото на XIII в., които довеждат до превземането на византийската столица от рицарите на Четвъртия кръстоносен поход (13 април 1204 г.), Димитър Хоматиан заминава в изгнание в Никея заедно с напусналия по това време Охрид архиепископ Йоан Каматир (в качеството си на негов апокрисиарий, а може би и вече като хартофилакс на Охридската църква). След смъртта на цар Калоян (1197–1207) част от западните и югозападните български земи стават плячка на латинците от Солунското княжество, други са включени в на моменти независимата държавица на българския болярин Стрез с център в Просек, а трети – в набиращата сили Сърбия на Стефан II Неманя (1196–1228?)[5]. Завръщането на Каматир и Хоматиан в катедралния град на Архиепископията става възможно едва през 1215 г., когато тази част на полуострова заедно с Охрид отново минава под византийска власт – този път на епирския деспот Теодор Дука Ангел Комнин[6]. На следващата година охридският предстоятел Йоан Каматир умира и най-подходящата кандидатура за овакантения пост се оказва хартофилаксът Димитър Хоматиан.

Наред със задълженията си на български архипастир новоизгнатият по Божия милост Димитър прави много и в полето на книжнината. Пише църковна поезия и Проложно житие, посветени на покровителя на Охрид и на цяла България – св. Климент. Запазени са и две катехистични творби, два еротапокризиса (изложения по църковноправни проблеми под формата на въпроси и отговори) и един трактат за степените на родство, за автор на които също е посочен Димитър Хоматиан. Като негово творчество се смята посвещението му върху един сребърен обков за икона, както и текстът на архиепископския му печат[7].

---

[4] Срв. **Beck, H.-G**. Kirche und theologische Literatur, 657 sqq., 708 sqq.

[5] **Nicol, D**. The Despotate of Epiros. Oxford, 1957, 47–75; **Мутафчиев, П**. Владетелите на Просек. – Във: **Същият.** Избрани произведения. Т. I. С., 1973, 172–285; **Златарски, В**. История на българската държава през средните векове. Т. 3. С., 1972, 280–291, 306–318; **Данчева-Василева, А**. България и Латинската империя. С., 1985, 87–107; **Божилов, Ив**. Фамилията на Асеневци. С., 1985, 69–77 (статията за цар Борил) и 98–100 (статията за севастократор Стрез); **Снегаров, Ив**. История на Охридската архиепископия. Т. 1. С., 1995², 97–99.

[6] **Polemis, D**. The Doukai. A Contribution to Byzantine Prosopography. London, 1968, 89–90.

[7] Поезията на Хоматиан, посветена на св. Климент Охридски, може да се види у **Баласчев, Г**. Климент Охридски, епископ словенски. С., 1898, стих. № 39–45, 55–59,

Основно място в книжовното наследство на архиепископа заемат решенията на различни църковноправни казуси, взети лично от него или от Синода на Охридската архиепископия под негово ръководство. Една подбрана (вероятно преди края на XIV в.) сравнително малка част от документите на Архиепископията (около 150 на брой), чието авторство още през Средновековието се приписва на Димитър Хоматиан, става известна като *Ponemata diaphora* (*Πονήματα διάφορα*). От заглавието (*Разни трудове*), което много точно предава характера на подбрания материал, се вижда, че това е нещо като сборник със смесено юридическо съдържание. *Ponemata diaphora* не е част от архивите с протоколи от решенията на Архиепископския съд и включените в сборника документи естествено са останали без датата на тяхното издаване. В някои от документите дори са пропуснати имената на лицата, съставляващи част от юридическия казус, защото явно не стриктното придържане към оригинала, а правният прецедент е стоял във фокуса на вниманието на неизвестните съставители на сборника с отсъждания на архиепископ Хоматиан и неговия Синод.

Въпреки това изследователите на текстовете са се опитали да предложат приблизителна хронология поне на някои от материалите, съдържащи исторически податки, но без особен успех. Не е трудно обаче да се забележи, че в запазените ръкописи документите не са подредени в хронологичен ред според датата на тяхното съставяне и издаване от Синода на Охридската архиепископия. Не може да се открие особена систематичност и с оглед на тяхната тематика. Независимо от това сборникът се превръща (и всъщност такава вероятно е била целта на неговото съставяне) в наръчник по прилагане на византийското църковно и гражданско право според вече решените от Димитър Хоматиан – безспорен юридически авторитет на своето време – казуси. Подобна роля са играли навремето си сборникът *Пира* (*Πεῖρα*) с произведения на Евстатий Ромей (XI в.), Актите на Навпактската митрополия от времето на Йоан Апокавк (XIII в.), както и Регистърът на Константинополската патриаршия от XIV–XV в.[8]

69–73, 84–88, 116–120, 130–134, 144–148 и 164–187. Текстът на Краткото житие заедно със старобългарския му превод е издаден от **Дуйчев, Ив**. Краткото Климентово житие от Димитрий Хоматиан. – Във: Климент Охридски. Сборник със статии по случай 1050 години от смъртта му. С., 1966, 161–171.

[8] Общо за правната литература през така наречения класически византийски период срв. **Hunger, H**. Die Hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner. Zweiter Band. Philologie – Profandichtung – Naturwissenschaften – Medizin – Kriegswissenschaft – Rechtsliteratur. München, 1978, 445–472 и по-специално с. 469 за труда на Евстатий Ромей. За Апокавк вж: **Beck, H.-G**. Kirche und theologische Literatur, 708 sqq. Актите на Константинополската

Ползването на *Ponemata diaphora* като справочник за прилагане на византийското право през XIII в. е било улеснено от анотираното съдържание, разположено в началото на текста и запазено в два от ръкописите на корпуса[9]. От него ясно личи и тематичното многообразие на включените материали. Най-многобройна е групата на казусите, отнасящи се до брачното право. Често в документите се посочват необходимите условия един брак да се смята за законен – отсъствие на близки родствени отношения, достигане на необходимата възраст (нерядко нарушавано изискване по отношение на жената), липса на насилие или измама за принуда към сключването на брака и т.н. Немалобройни са и описаните синодални решения, определящи правата на съпрузите и техните деца при случаите на повторен брак и всички произтичащи от това усложнения с различните групи роднини на съпрузите. При всички тези казуси обикновено става дума и за имуществени спорове и нарушения, свързани с предбрачните договори, дарове, зестри, наследствени права на децата и съпрузите от един или друг брак и т.н. Във връзка с тази материя са включени и описания на съдебни решения, отнасящи се до законността на децата в брака и извън него, за техните права, за защита на интересите на непълнолетните, на сираците, на вдовиците и др.

Близки до темата за брака са случаите на извънбрачните връзки между мъже и жени с различно семейно положение, които се определят като прелюбодейство, разврат или кръвосмешение. Посочени са наказанията за такива провинения, както и случаите, в които те са основание за разтрогване на съществуващ брак или за сключване на такъв между жената и мъжа, отнел девствеността ѝ независимо от това, дали това е станало с насилие или с нейно съгласие. На разводите по принцип е отделено също голямо внимание. Изброени са редица по-специфични обстоятелства, които стават основание за развод на съпрузите – импотентност на съпруга или отказ по други причини да изпълнява съпружеските си задължения; продължително отсъствие на мъжа от дома и семейството; слабоумие на един от съпрузите; несходство в характерите, довело до дълбока неприязън от страна на жената към нейния съпруг; бягство на жената от семейния дом и т.н.

патриаршия започнаха да ги издават **Hunger, H. /O. Kresten.** Das Register des Patriarchats von Konstantinopel. 1 Teil. Wien, 1981. Том II се появи през 1995 г., а том III (обхващащ периода до 1363 г., съставител **J. Koder**) – през 2001 г. Оригиналния текст и моя български превод на някои от тези документи вж. у: **Гюзелев, В**. Извори за средновековната история на България (VII–XV в.) в австрийските ръкописни сбирки и архиви. С., 1994, 120–143, 161–254.

[9] Ponemata diaphora, 3–18.

Отделна важна група представляват казусите, засягащи провиненията на духовенството. Тук са включени случаи, засягащи както най-високопоставените служители на Църквата, като никейския патриарх и неговия Синод, така и други представители на клира, като епископи, игумени на манастири, обикновени монаси и свещеници. В случая с Никея Димитър Хоматиан води дълга и сложна борба за отстояване на своята независимост и равнопоставеност с никейския патриарх и неговите претенции, че е правоприемник на унищожената през 1204 г. от Латинската империя Константинополска патриаршия[10]. Специални консултации и заседания на Охридския синод са посветени на ръкоположените епископи и свещеници в югозападните български земи по времето, когато последните са част от българската държава при цар Калоян, а след това отново попадат в пределите на Епирското княжество на Теодор Комнин[11]. Не е подминато без внимание и своеволието на пелагонийския епископ, обложил свещениците с извънредни данъци под формата на задължителни „подаръци“ в натура, както и с данък *подокопия*, облагодетелстващ лично него и неговите чиновници[12]. В други документи се разглежда редът за ръкополагане или за налагане на запрещение на духовните лица от техните висшестоящи и т.н.

Не на последно място по значение и по размер стоят описанията на казуси, свързани с незаконни покупко-продажби, при които се разкриват различни случаи на лъжесвидетелстване, лъжливи клетви, позоваване на нелегитимни завещания и документи, неспазване на сроковете на давност на дадени законови положения или сключване на сделки, при които се знае, че се нарушават правата на трети страни. Много често потърпевши от тези машинации са сираците, непълнолетните наследници или вдовиците на починалите собственици на заграбените по този начин имоти. Не са рядкост и споровете за наследство между роднини от различни бракове и с различна степен на родство с някогашния собственик на оспорвания имот. При тези случаи не един път става въпрос за деца, родени от извънбрачни връзки, и за техните майки,

[10] **Илиев, И**. Охридско-никейската „схизма“ (1220–1232). – Във: Византия, Балканите, Европа. Изследвания в чест на проф. В. Тъпкова-Заимова (Studia balcanica, 25). С., 2006, 183–196.

[11] За делото срещу „загорските епископи“ вж. повече подробности у **Илиев, И**. Ромейска законност и варварско беззаконие в актите на Охридската архиепископия от началото на XIII в. – Във: Проф. дин Т. Тотев и столицата Велики Преслав (Сборник в чест на проф. Тотю Тотев). С., 2006, 176–178.

[12] Пак там, 178–179.

които претендират за част от наследството на бащите на техните синове и дъщери.

Съдържанието на *Ponemata diaphora* разкрива пъстрата картина на действителността, на пълнокръвния живот, на всекидневието на населението и на мощните „житейски бури“ (κοσμικὴ θύελλα), разразили се в земите на Охридската архиепископия под влияние на драматичните политически събития в края на дванадесетото и първите десетилетия на тринадесетото столетие. Събирането на такова многообразие от юридически казуси и тяхното решаване от Охридския синод, председателстван от Димитър Хоматиан, за да послужат като еталон, твърде много навеждат на мисълта, че имаме случай на прецедентно право, но това е само на пръв поглед. В почти всички конкретни случаи архиепископът и неговите служители, оформили документите и решенията на Синода, се позовават на действащото във Византия светско законодателство или на църковните канони, немалко от които са посочени и дори частично цитирани. Има, разбира се, и отсъждания, направени според обстоятелствата и от позициите на разумната справедливост, без да се стига до крайности по отношение на виновните в престъпване на закона.

Всичко това само увеличава стойността на запазените паметници като извор за средновековната история на Балканско-Малоазийския регион през последните векове на Средновековието. Тяхното научно изследване поставя и множество други по-частни, но не по-маловажни въпроси, като този за авторството на текстовете. Решаването на споменатия проблем хвърля светлина върху качествата на Хоматиан като книжовник, запознава ни с неговия стил, показва някои от литературните му предпочитания, когато става въпрос за търсене на образци в класическата древност или в Светото писание. Всичко това дава възможност да решаваме с по-голяма степен на увереност сложните въпроси на авторството на Проложното (Краткото) свети Климентово житие, приписвано на Хоматиан – атрибуция, която още не се е наложила категорично в научната литература[13]. Излишно е да споменаваме какво значение има решаването на този въпрос за изследователите на българското средновековно минало с оглед на оскъдицата на извори за периода.

Преди да преминем към въпроса за авторството на документите на Охридската архиепископия, подбрани в *Ponemata diaphora*, трябва да отбележим, че от гледна точка на византийската дипломатика те биват: писмо;

[13] Един от най-големите познавачи на живота и творчеството на Димитър Хоматиан, Гюнтер Принцинг, поставя Краткото свети Климентово житие в категорията на предполагаемите Хоматианови творби (Dubia) – срв. Ponemata diaphora, 53*–54*.

писмо-отговор на питане на адресата (ἀπόκρισις); писмен отговор на питане по юридически въпрос, поставено пред архиепископа и Синода; заповед под формата на предписание (ἔνταλμα); сигилий (всъщност в сбирката е включен само един такъв – документ № 149); апология (№ 149); изследване или експертно мнение (μελέτη) (№ 150); съдебно решение (διάγνοσις); записка (σεμείωμα) с владишкото решение на даден правен казус; синодално решение (πράξεις); заповед за налагане на църковна епитимия. Пак от формална гледна точка документите могат да се разделят на три категории – издадени с личното участие на архиепископа, съвместно от архиепископа и Синода на Архиепископията, от различни висши чиновници на Архиепископията или такива, за които не може да се определи кой е техният издател. Има и един пространен документ (№ 113), който въобще не принадлежи на посочените горе категории, защото е отговор на патриарх Герман II на писмо на Димитър Хоматиан, но е включено в нея от неизвестните съставители, защото хвърля обилна светлина върху обтегнатите отношения между Охридската църква и Никейската патриаршия, което прави по-разбираеми аргументите на Хоматиан в следващия документ от сбирката (№ 114), представляващ писменият отговор на охридския архиепископ на посланието на никейския патриарх (№ 113)[14].

От друга страна, документите, издадени само от името на архиепископа, невинаги представляват препис на оригиналния текст и често са преразказани в резюме от някои от служителите на Архиепископията, отговарящи за деловодството и архива. В този смисъл е важно какви критерии ще се прилагат при определяне на авторството на запазения до нас писмен паметник. В най-сигурните случаи на Хоматианово авторство на документите архиепископът говори от свое име (макар и понякога за себе си в 3 лице единствено число). Такива се оказват и документи, които от формална гледна точка са издадени от името на Синода на Охридската архиепископия, председателстван от архиепископа. Типичен пример за това е документ № 58, отнасящ се до спор между роднини за наследствен имот. Привеждаме част от текста на документа за илюстрация на казаното по-горе относно критериите за определяне на авторството на текстовете, събрани в *Ponemata diaphora*. С получерен шрифт насочваме вниманието към характерни за стила на Хоматиан формули и словосъчетания.

[14] Подробности за този спор и за натрупаната литература върху проблема за отношенията между Епир и Никея в началото на XIII в. вж. в посочената тук в бел. 10 статия.

„Яви се една вдовица от Полог на име Мария и поднесе на **наша скромност, докато председателствахме Синода,** своята писмена молба. [В нея се казваше че] нейният свекър имал двама сина – единият, който бил женен за нея, и още един. Затова той (свекърът – *бел. моя, И. И.*) разделил своите имоти на три части и две от тях определил като наследство – по една на всяко от двете си деца, а третата запазил за себе си: докато бил между живите, тя да принадлежи на него, а когато умре – и тя да бъде поделена между споменатите негови синове. След смъртта му обаче братът на нейния мъж – пишеше тя – присвоил цялата тази третина, без да отстъпи половината на нея и на нейните от брат му деца. Вместо това този брат на мъжа ѝ прехвърлил въпросната част на братята на жена си (на своите шуреи – *бел. моя, И. И.*), тъй като бил бездетен.

Излагайки тези неща, споменатата вдовица молеше да ѝ се обясни дали има право върху полагащата се на нея и на нейните деца част от споменатата третина от [имотите] на свекър ѝ и освен това молеше да получи предвидената за този случай помощ от закона.

Наша скромност, като разгледа заедно със заседаващите с нас светейши архиереи поднесената от жената молба и изложеното от нея, взе следното решение по нейния случай.

Свекърът на ищцата не е прехвърлил нито чрез писмено дарение приживе, нито в завещанието от края на дните си въпросната третина от неговия имот на девера на Мария и се е поминал, без да направи нови разпореждания по този въпрос. Поради това споменатият девер на Мария няма право да придобие цялата оспорвана третина от бащиното му наследство и е длъжен да я подели по равно с децата на неговия брат и тяхната майка. Защото неспоменатото в завещание бащино имущество се полага еднакво на всички деца след смъртта на техния родител.

По този въпрос законът гласи следното… (тук се посочват съответните глави и параграфи от Василиките, като някои от законовите текстове се цитират дословно – *бел. моя, И. И.*).

***

След като законът се е разпоредил по такъв начин, споменатата жена заедно с нейните деца има право да се смята за наследница на частта [от имотите] на дядо им, полагаща се на техния баща според смисъла на този закон. Защото смъртта на зет им не позволява споменатият дял да бъде прехвърлен на шуреите на брата на починалия. Такова прехвърляне [на собствеността] няма законова сила и ако се осъществи, трябва да бъде веднага отхвърлено

от закона, който защитава сираците и в определеното за това време собствеността трябва да бъде дадена на тези, на които тя принадлежи като нейни наследници“[15].

Един кратък преглед на текстовете, включени в *Ponemata diaphora*, които съдържат пряка информация за събития и личности, географски названия и етнически характеристики, лични имена и народни обичаи, характерни за българите от югозападните части на Балканския полуостров, влизащи в края на XII и първите десетилетия на XIII в. в пределите на Охридската архиепископия (и които са достатъчно представителна извадка от общия документален масив на *Ponemata diaphora* – около една трета), дават следната информация за документите, излезли изпод перото на Димитър Хоматиан или диктувани от него на писарите от неговата канцелария.

Документ №	**Заглавие**	**Тип**
7	За законните и незаконните бракове	писмо-отговор
8	Послание към Педиадит, когато бил митрополит на Керкира, относно дошлите от Загора и ръкоположени [за свещенослужители] от български епископи...	писмо
12	До Пелагонийския [епископ]. Относно развод поради [полово] безсилие (ἠλιθιότης)	писмо-отговор
16	Допустим ли е или не брачен съюз, осъществен при наличие на конкубинат и сродителство	писмо-отговор
32	За извънбрачните и законнородените деца, за [наследниците] по възходяща и по странична линия, както и за тези, които продават чуждите неща	писмен отговор
48	[Относно това], че е справедливо бащата да наследява майчиното наследство на децата си, ако в началото на брака е дал предбрачни дарове и че той не бива да бъде възпрепятстван [в това]; както и за това, кои лица имат право на наследство при липса на завещание и как се категоризират те	писмен отговор

[15] Преводът е направен по Ponemata diaphora, 207–209.

51	[Относно това], че ако един мъж е отбелязан като наследник от родителите на неговата жена, то той не може да бъде отстранен като наследник; и относно незавещаната зестра; и за добитъка; и за сключените без измама договори; и за поделянето на наследството; и [относно това], че ако съществуват двама наследници и единият от тях умре по-рано, другият наследява полагащото се на първия; както и [за това], че който купува нещо за себе си, а не за друг, е господар на закупеното	писмен отговор
52	За дължимостта на зестрата и на данъците и относно продължителното и непрекъснато [ползване]	писмен отговор
58	Относно това, дали на собствените и на братовите деца се полага еднакво наследство при липса на завещание	писмен отговор
59	Относно просрочването на времето от страна на непълнолетни; за наследяване от роднини по сребрена линия; както и за това, че продължителното ползване не облагодетелства измамното, извършено чрез грабеж и коварство присвояване: нито тези, които са го извършили, нито техните наследници	съдебно решение
65	Относно това, че първото несъвършено завещание може да се анулира, когато се направи второ, посъвършено; и също така относно това, че аргументи като продължително ползване или определен срок на ползване в никакъв случай не могат да имат доказателствена сила; а и за това, че по-близките по степен роднини се предпочитат при наследяването	писмен отговор
66	За завещанията, за продължителното ползване и за времето на ползване на движимо имущество, добитък и недвижимо имущество, както и за реда на предпочитание (προτίμεσις) [при наследяване]	писмен отговор
74 (?)	Относно обезчестяването на девойка и как се наказва съблазнителят, както и относно прелюбодейците – притежаващите и непритежаващите съпруга	писмен отговор за полагащата се църковна епитимия

76	За отлъчването и снемането от длъжност на епископи, свещеници и други [клирици]	писмо за полагащата се църковна епитимия
81	Относно това, че ... издаденият по време на варварите акт (πράξεις) не може да бъде приет за законен...	писмен отговор (σεμεινωμα)
102	Относно това, че законните прехвърляния (διαλύσεις) (на имоти – бел. пр.) не могат да бъдат обезсилени от царски рескрипти (βασιλικὰ ἀντίγραφα), независимо че понастоящем едната от страните се разкайва [за стореното прехвърляне] и че то е станало без писмен договор	писмен отговор
107	Писмо до митрополита на Керкира, господин Георги Вардан	писмо
114	Послание по повод предхождащия отговор на светейшия патриарх (никейския Герман II – бел. моя, И. И.) от същия светейши архиепископ на България Хоматиан	писмо-отговор
123	Относно половото безсилие (ἠλιθιότης) и за това, че след три години бракът се разтрогва [по тази причина]	съдебно решение
124	Относно извършения без съгласието и на двамата годеници годеж и за това, кога една съпруга се смята за законна; както и относно насилието, страха и оброка за брак	съдебно решение
131	За неволното погубване на собствено дете и посредством какви църковни наказания може да бъде омилостивен Господ [в този случай]	писмен отговор с определение за наложената епитимия
144	Относно това, че се подлага на църковно наказание този, който се съвкупи с първа братовчедка на съпругата на брат си	писмен отговор с определение за наложената епитимия

146	Синодално решение (πράξεις), взето по въпроса за ръкоположението на свещеници и на дякони от страна на пристигналите от Загора български епископи, в смисъл че при съмнителни случаи трябва да се отсъжда човеколюбиво и че Църквата приема в общение [лицата], ръкоположени от неканонични архиереи	синодално решение (πράξεις)
148	Относно насилственото и произволно събиране [на данъци] (παρεισπράξεις), въведени в една от енориите на Църквата (Охридската архиепископия – *бел. моя, И. И.*)	предписание
150	Оправдателно слово пред светенейшия Константинополски патриарх господин Герман и неговия Синод, представено от името на Сервийския епископ, числящ се към епархията на Солунската митрополия, ръкоположен от него (Димитър Хоматиан – *бел. моя, И. И.*) поради обстоятелството, че Солун беше във владение на латинците, а неговият митрополит – извън пределите на областта (т.е. – в изгнание – *бел. моя, И. И.*)	апология

От направения преглед в общи линии се налага впечатлението, че Хоматиан е съставял лично документи с по-особено значение, като писма-отговори до високопоставени светски или църковни лица и решения на често срещани казуси (имуществени спорове, нарушения на брачното право, нарушения на църковната дисциплина и каноничен ред). Това наблюдение подкрепя лансираната по-горе хипотеза, че сборникът *Ponemata diaphora* е съставен с цел да подпомогне правомерното прилагане на византийското гражданско и църковно законодателство в практиката. От друга страна, набелязаният като излязъл изпод перото на Димитър Хоматиан материал е добра база за сравнение при по-нататъшни занимания с нерешените проблеми за атрибуцията на Краткото свети Климентово житие и евентуално с новооткрити поетични, юридически или агиографски съчинения, които принадлежат на същата епоха и на същия географско-исторически ареал.

ИНСТИТУТ ПО БАЛКАНИСТИКА
Studia balcanica 27, София, 2009

ЩРИХИ КЪМ БАЛКАНСКОТО СРЕДНОВЕКОВИЕ
Изследвания в памет на проф. Николай Кочев

Елена Статева

СТАРОБЪЛГАРСКИТЕ ПИСМЕНИ ИЗВОРИ ЗА НАЧАЛОТО НА БЪЛГАРСКАТА ИСТОРИЯ

През последните години особен интерес за българската медиевистика представляват група средновековни текстове, съществено място в които заемат концепции и идеи за възникването и развитието на българската държава. Сред тях са известните старобългарски летописни съчинения *Именник на българските ханове* (VIII в.) и *Български апокрифен летопис* (XI в.), *Латинската анонимна хроника от 354 г.*, както и няколко древни легенди, които визират архаични генеалогични по характер родово-племенни представи и вярвания.

Върху двете старобългарски творби *Именник на българските ханове* и *Български апокрифен летопис* вече е извършена изключително ценна изследователска работа – лингвистична, текстологическа и т.н.[1], което позволява да се премине към един следващ етап – на по-дълбинното проучване на древ-

[1] **Москов, М**. Именник на българските ханове (Ново тълкуване). С., 1988; **Каймакамова, М**. Българска средновековна историопис. С., 1990; **Степанов, Ц**. Авитохол – историческа личност или митологема? – Български векове, 1999, кн. 1, 54–64; **Каймакамова, М**. Историографската стойност на „Български апокрифен летопис". – Във: Civitas Divino-Humana. **В чест на професор Георги Бакалов. С., 2004, 417–441; Билярски, И**. Време и вечност в Именника на българските ханове. – Във: Средновековните Балкани. Политика, религия, култура. С., 1999, 19–27; **Havliková, L**. Byzantská historiografie a malá bulgarská kronika. **Brno, 1992; Горина, Л**. Болгарский хронограф и его судьба на Руси. С., 2005; **Статева, Е**. Зодиакалните знаци в Симеоновия сборник – Светославов препис от 1073 г. (Към един нов прочит на Именника на българските ханове). **– Във: Проф. дин Тотю Тотев и столицата** Велики Преслав (Сборник в чест на проф. Тотю Тотев). С., 2006, 88–98.

нобългарските представи и концепции, свързани с началото на българската история.

Фактически в този посока е ориентирано и настоящото изследване. Въпросът, който ще бъде основно разгледан в него, може да се формулира по следния начин: как древните българи са осмисляли възникването на българската държава и като цяло – своята история?

Напоследък изследователите на най-ранния период от българската история и култура обърнаха внимание на различни легенди, разпространявани през Средновековието сред народите от Изток и от Запад, в които се съдържат отделни архаични представи, свързани с образа на митичния родоначалник и първи владетел.

Подобна легенда, една от най-често дискутираните в науката, се открива във византийските хроники. Тя разказва как благодарение на една сърна (елен) скитите (хуните в други варианти) открили пътя към Европа. Записана в началото на V в. най-напред от Евнапий, тази легенда е препредавана покъсно от Созомен и Приск Ритор, а през следващите столетия и от Прокопий Кесарийски (VI в.), Агатий Миринейски и др.[2] Изследователите специално се спират на факта, че през Средновековието тя е била приписвана предимно на утигурите и кутригурите, приемани за български племена. През вековете легендата получава широк отглас във фолклора на българи, чуваши, маджари и др.[3]

Независимо от изключителната популярност на разказа за сърната „пътеводителка“, сред различните народи, той не е съхранен в старобългарската писмена традиция. Запазена е обаче друга легенда, според която родоначалникът на българите е бил отгледан от сърна. Тя се открива в една литовска хроника, където нейният текст най-вероятно е бил записан от забележителния търновски книжовник Григорий Цамблак[4].

В тази древна легенда накратко се разказва за Астиаг, владетеля на мидийците, който поискал да предотврати заемането на престола от Кир, бъдещия прочут владетел на персите, като го премахне (съдбата обаче отредила друго); за испанския „цар“ Гобис, който също по чудодеен начин се избавил от смъртта и бил отгледан от сърна; по-нататък се споменава, че по подобен начин и „князът мизийски или български бил отхранен от сърна, след като го

---

[2] Вж: **Златарски, В**. История на българската държава през средните векове. Т. I, ч. I. С., 1970, с. 64 сл.; **Степанов, Ц**. Авитохол..., 54–64.

[3] **Юхас, П**. Тюркобългари и маджари. С., 1985, с. 405 сл.

[4] **Добрев, П**. Преоткриването на прабългарския календар. С., 1994, с. 189 сл.

захвърлили в пущинака да загине“. Накрая легендата разказва и за Приамовия наследник на престола в Троя, Парик, който пък бил отгледан от мечка[5].

Това, което прави впечатление в съдържанието на легендата, е, че родоначалникът на българите – за разлика от този на персите, испанците, троянците – е без име. Подобно обстоятелство навежда изследователите към идеята за съществуването на вътрешна връзка между „княза“, мизийски или български, отгледан от сърна, и легендарния Авитохол, представен в *Именника* за български праотец. Като безспорно доказателство в тази посока учените привеждат самата семантика на името Авитохол, която убедително се експлицира на базата на източноиранските езици и по-специално – на езиците, говорени в района на Памир. В тях се откриват думи като *ави* – със значение на ‘сърна, кошута’ и *тафл/тохол* – ‘дете’, т.е. на съвременен български език Авитохол би следвало да означава дете (или син) на сърна[6].

С оглед на нашето изследване е важно да се подчертае, че и двете средновековни съчинения – *Литовската легенда* и *Именникът на българските ханове*, заявяват, макар и косвено, идеята за началото на българската история. В действителност връзката между двата текста има и по-дълбинен същностен характер, доколкото по правило древните династични легенди са свързани с родословията, а *Именникът*, особено в своята начална част, представлява родословие на рода Дуло, и в по-обобщен план – на българските владетели.

В този ред на мисли е особено важна и една констатация на М. Каймакамова, според която „една от най-съществените характеристики на *Именника* като исторически труд е използването на генеалогията като основен способ за развитие на концепцията за образуването на българската държава“[7].

По този начин всъщност се насочваме отново към древнобългарската владетелска хроника, като ще се концентрираме по-специално върху спектъра от идеи, които гравитират в някаква степен към основния за нашето изследване въпрос: за древнобългарските представи, свързани с началото на българската история.

---

[5] Полное собрание русских летописей. Т. 32. М., 1975, с. 40.

[6] В един от говорените днес езици в района на Памир – ваханския, *awu* (както и *ohu, ahu*) има значение ‘сърна’ и ‘газела’, а *tefl* означава ‘дете, детенце’ (срв. **Грюнберг, А., И. Стеблин-Каменский**. Языки восточного Гиндукума. Ваханский язык. М., 1976, с. 405).

[7] **Каймакамова, М**. Образуването на българската държава в българската средновековна историопис. – Във: Тангра. Сборник в чест на 70-годишнината на акад. Васил Гюзелев. С., 2006, с. 62.

Като цяло текстът на *Именника* е кратък. Независимо от това обаче, неговото начало, в което в хронологична последователност са изредени имената на българските владетели от рода Дуло (от легендарния Авитохол до Аспарух и Тервел), по своята структура твърде много напомня на многобройните известни от Античността и Средновековието родословия[8]:

„*Авитохол* живя триста години, родът му Дуло, а годината му змия (година 6, месец девети).

Ирник живя сто и петдесет години, родът му Дуло, а годината му змия (година 6, месец девети).

Гостун, бидейки наместник – две години, родът му Ерми, а годината му глиган (година 12, месец девети).

Курт управлява шестдесет години, родът му Дуло, а годината му вол (година 2, месец трети).

Безмер – три години, а родът на този Дуло, а годината му вол (година 2, месец трети)“[9].

Подобно на древните родословия тази част на владетелската хроника започва с двама легендарни представители от рода Дуло, Авитохол и Ирник, чиито имена не са засвидетелствани в писмените извори, и завършва с други двама представители на същата династия, Аспарух, след него идва Тервел, и двамата известни от редица древни исторически текстове.

Същевременно текстът на краткото „родословие“ на Кубратовия род Дуло експлицира двете темпорални равнища на миналото, с които принципно борави архаичната древнобългарска родово-племенна памет: първото – ориентирано към най-далечното митично време, възхождащо към „епохата“ на боговете, предците и легендарните герои; към това време принадлежат първите български „князе“ Авитохол и Ирник, и второто равнище – насочено към близкото минало, което обхваща спомените на поколенията, непосредствени творци на събитията през дадена културно-историческа епоха; всъщност това е времето на **Кꙋртъ** (Кубрат) и неговия син Безмер[10].

---

[8] За генеалогиите на гръцките аристократични родове вж: **Schachermeyr, F**. Die griechische Rückerinnerung. Wien, 1984. Кейт Томас също привежда данни за родословия за Англия от ранното Ново време (вж: **Thomas, K**. Vergangenheit, Zukunft, Lebensalter, Zeitvorstellungen im England der frühen Neuzeit. Berlin, 1988, S. 21).

[9] **Москов, М.** Именник..., 104–106.

[10] Между митологичното време на Авитохол и Ирник и „историческото“ време на Гостун, Курт и Безмер се долавя и друг темпорален пласт, чиито граници трудно биха могли да се определят. За това допринася и използваният в Именника дванайсетгодишен циклов календар, който, въпреки че регистрира събитията в хронологически ред, не ги фиксира в реално историческо време. Така между годината Свиня (**доксъ**), посочена като последна година

„Споменът“ за митичното, необозримо минало, който съхранява и предава на поколенията знанието, необходимо за съществуването на рода и племето в хоризонта на архаичните представи, е ценностно маркиран в най-голяма степен. В този смисъл сведението за легендарния Авитохол всъщност се явява най-ценното за древните българи и за управляващия род Дуло. В него именно се съдържа сакралното знание за рода и съответно ключът към отговорите на най-важните както за българския, така и за всеки народ въпроси: Кои сме ние? Откъде идваме? Защо и как съществуваме?

Принципната семантична многопластовост на текста на *Именника*, където неотделимо преливат „нереалното“, легендарното и реално историческото, осуетява всеки опит директно да се стигне до отговорите на тези въпроси.

Поради това при нашето „разчитане“ на древнобългарската владетелска хроника ще използваме възможностите на различни методи – исторически, лингвистични, както и на богословския анализ и др. Това решение на практика обуславя и многоаспектния „поглед“ към текста:

– през призмата на архаичния модел на света и по-специално – на древнобългарските календарни и времеви представи;
– в проекциите на един по-дълбинен идейно-съдържателен план, където сложно се съчетават библейското с небиблейското, официалните богословски доктрини с неофициалните (еретически, езически, архаични) теологични представи и вярвания; и
– в сферата на историческите извори за древните българи.

В действителност перспективата на нашия изследователски прочит е зададена от самия старобългарски текст. Свръхестественият характер на образите на първите двама легендарни представители на рода Дуло – Авитохол, който живял 300 години, и Ирник – 150 години, по недвусмислен начин подсказва, че в началото на *Именника* не става въпрос за история в нейния

за управлението на Ирник, и началната за Гостун година Свиня (**доксъ**) може да съществува промеждутъчен период от 12, 24 дори 60, 120 и повече години. Този факт, дори и да е бил забелязан от съставителите на древнобългарската хроника, очевидно не е представлявал интерес. На практика механично са събирани космическите години на живот и управление на първите двама „князе“, Авитохол и Ирник – общо 450, с тези на останалите трима – Гостун, Курт и Безмер – общо 65, като се прави заключението, че тези „петима князе“ са управлявали княжеството „оттатък Дунав петстотин и петнадесет години с остригани глави“ (срв. **Москов, М.** Именник..., 104–106).

Този „скок във времето“ може да се интерпретира и в плана на постановките на изследователите на дописмената историческа памет за феномена на „плаващата дупка“ (срв. напр. **Асман, Ян**. Културната памет: Писменост, памет и политическа идентичност в ранните високоразвити култури. С., 2001, 46–48).

съвременен смисъл, а за митология. Или, с други думи, „запознаването“ с образите на първите двама български владетели и свързаните с тях събития е възможно единствено през призмата на древните космогонични представи и концепции за света и времето.

В този смисъл е необходимо да се обърне специално внимание на дванайсетгодишния циклов календар, използван при съставянето на древнобългарската владетелска хроника. Той се явява основен структурен и смислов компонент на текста – чрез сакралния календар (с който са посочени владетелските години) светът на българите се „организира“ в циклите на времето, неотделимо от онова присъщо за древния човек вечно и повтарящо се до безкрай сакрално време, въз основа на което той осмисля себе си и заобикалящата го действителност като реално съществуващи.

При това за древните българи, както впрочем и за редица други източни народи цикловият календар е притежавал и пространствена проекция спрямо световните посоки. Така например в разпространяваните на Изток древни китайски зодиаци с 28 съзвездия – „животни“, известни и до днес, освен съзвездията са посочени и съответните на тях световни посоки[11]: на изток – Люспест дракон, Дракон, Язовец, Заек, Лисица, Тигър, Леопард; на север – Грифон, Вол, Летяща мишка, Мишка, Лястовица, Свиня, Бодливо свинче; на запад – Вълк, Куче, Фазан, Кокошка, Гарван, Малка маймуна, Маймуна; на юг – Тапир, Овен, Сърна, Кон, Елен, Змия и Червей.

Тази специфична пространствена „ориентация“ на съзвездията се наблюдава и при юртата – традиционното жилище на древните българи. Нейното вътрешно пространство е зонирано по специален начин – едновременно спрямо посоките на света и дванайсетгодишния древнобългарски календар (т.е. спрямо зодиака с дванайсет съзвездия – „животни“): така западната част получава названието „страна на маймуната“, северната – „страна на мишката“, източната част – „страна на заека“ и входната южна част – „страна на коня“[12]. При сравнение се установява, че пространствената „проекция“ на 12-годишния старобългарски календар (т.е. зодиакът с дванайсет съзвездия), която се

[11] Известно е централното място, което цикловият календар заема в традиционния китайски модел на света. Той е наситен с богата небесна и земна символика на числата, цветовете, геометрични фигури и т.н., свързани с него религиозно-политически концепции. (Срв. **Голыгина, К**. „Великий предел“. Китайская модель мира в литературе и культуре: I–XIII **вв.** М., 1995, 46–49.)

[12] **Гологачева-Пенева, С**. Юртата – архитектурен феномен при древните българи. – Български векове, 1999, 1, 91–96.

открива в основата на юртата, съответства на тази от зодиака с 28 съзвездия – „животни“.

Въз основа на тези присъщи за древнобългарския светоглед календарни представи се идва до идеята, че съзвездието Змия, което е посочено в Именника като годината на първия български „княз“, освен времево означение, изразява и съответна световна посока – юг. Подобно твърдение практически се подкрепя и от следното обстоятелство: семантичният ред: юг – Змия (съзвездие) – Авитохол, пряко експлицира от текста на древнобългарската хроника, всъщност по своеобразен начин е въплътен и в семантичната структура на името Авитохол (син на сърна/елен). (Вече отбелязахме, че тя може да бъде разкодирана въз основа на източноирански езици.)

Следователно името Авитохол в един архаичен ритуален контекст би могло да се асоциира с двете съзвездия – Сърна и Елен, както и със Змия, Кон и др. от зодиака с 28 звездни знака, отговарящи на южната посока.

Приемайки обаче, че южната посока (съзвездието Змия) в *Именника* се свързва именно с легендарния родоначалник и първи владетел Авитохол, закономерно се изправяме пред въпроса: дали това сакрално осмисляне на „юга“ представлява единствено рефлексия на традиционни за древните българи родово-племенни вярвания, свързани с предците и култа към тях, или то има по-дълбок смисъл, отнасящ се до най-древния етап от българската история?

С оглед на търсения отговор особено ценна се оказва известната *Демокритова карта* (ок. средата на IV в. пр. Хр.). Според нея ойкуменето на изток е обградено от индийци, на запад – от келти, на север – от скити и на юг – от етиопци[13] . Всъщност това, което предизвиква нашия интерес, е връзката в тази архаична географска представа за света и хората на южната световна посока с етиопците.

Тя насочва, макар и индиректно, към един твърде загадъчен момент от *Българския апокрифен летопис* от XI в., където непосредствено след разказа за „цар Испор“ (Аспарух), приел българското царство и населил „Карвунската земя“, следва най-неочаквано изразът: „И бяха прочее преди това етиопи“[14].

---

[13] Срв. **Вачкова, В**. „Западът“ и „Границата“ на ойкуменето: България, Хазария и Византия VII–X в. – Във: Българи и Хазари през Ранното Средновековие [Българска вечност 43]. С., 2003, с. 199.

[14] Този момент от *Българския апокрифен летопис* от XI в. задълбочено е разгледан от **Степанов, Ц.** Власт и авторитет в ранносредновековна България (VII – ср. IX в.). С., 1999, 21–23.

Контекстът на апокрифния летопис недвусмислено свързва този израз с българите (преди „цар“ Испор – Аспарух „Карвунската земя, наречена българска“, вече е била населена от тях) и по-конкретно с Аспаруховите съплеменници. Това води до извода, че като „етиопи“ (в смисъл на южен народ) всъщност са били определяни през Средновековието представителите на рода Дуло и предвождани от тях уногондури още в Стара „Велика“ България.

В действителност българите се определят като „южен“ народ и в друг древен текст – известната *Латинска анонимна хроника* от 354 г.[15], която в духа на библейската традиция представя 25-те народа, смятани някога за потомци на най-големия син на Ной, Сим[16]. В самия ѝ край са записани: хискитите, хирканите и българите („Зиези, от който са българите“).

Следователно, доближаваме се до идеята, че както в *Именника*, където годината на Авитохол – змия – означава и южната световна посока, така и в *Българския апокрифен летопис* от XI в. е закодиран отговорът на един от въпросите, които от най-древни времена са вълнували българите: Откъде сме? Краткият отговор е: от юг.

Коректността ни задължава да подчертаем, че до подобна идея, макар и следвайки друга логика, в своето изследване достига и Ц. Степанов. Според него в *Българския апокрифен летопис* от XI в. се е запазил може би споменът за район, който в древността е носил името „Етиопия“ (или „Куш“) и който е бил обитаван от прабългарите преди заселването им в Кавказ[17].

Въз основа на казаното до момента можем да формулираме и първия междинен в нашето изследване извод, който гласи: родът Дуло и предвожданите от него българи-уногондури в Стара „Велика“ България са свързвали представите си за своя произход и съответно за своята прародина с южната световна посока.

По този начин се насочваме и към един „прочит“ на *Именника на българските ханове* в контекста на библейските книги. В неговото начало обаче е необходимо специално да отбележим, че текстът на древнобългарската владетелска хроника съответства напълно на средновековните представи за сакрален текст. Той заема структурни форми от библейските книги, а също така, както ще се убедим, създава и алюзии с библейски лица. В това отноше-

---

[15] **Stern, H**. Le calendrier de 354. – Bibliothèque archéologique et historique, IX (1953), p. 46.

[16] Хрониката е забележителна за българската историография поради факта, че в нея за първи път българите са посочени със собственото им етническо име – Vulgares (срв. **Гюзелев, В., Ив**. **Божилов.** История на средновековна България. VII–XIV. Т. I. С., 1999, с. 61).

[17] **Степанов, Ц**. Власт и авторитет..., с. 23.

ние неговата семантична структура в най-голяма степен е идентична с тази на апокрифните текстове, където заемането на библейски образи, символи и събития е задължителен компонент, непосредствено свързан с ценностния аспект на съчинението. Нека да припомним, че през Средновековието колкото повече един текст наподобява по смисъл, а и по форма библейския, толкова по-високо той стои в йерархията на ценностите и съответно се определя като сакрален и истинен. В този контекст нека да се върнем още веднъж и към семантиката на името Авитохол. Оказва се, че то може да бъде разчетено освен като 'син на сърна' и като българска титла *авитохол*, състояща се от бълг. *авит*, общотюрк. *авыт* 'княз' и бълг. *охол*, общотюрк. *огул* 'син', т.е. букв. 'княжески син, принц' (а в контекста на *Именника* – княз)[18]. С това си значение – 'княжески (или царски) син', всъщност името Авитохол се явява семантически тъждествено на името на библейския Авимелех (от асир. *авимелхи*, т.е. 'син на цар'), посочен в *Латинската хроника* от 354 г. като праотец на хирканите.

Освен това, фонетичното звучене на Авитохол поражда асоциации и с името на друга библейска личност, Ахитофел, от *Книгите на царете* (един от неговите синове се е казвал Елиам; синът и бащата произхождат от Гило)[19].

Логично се поражда въпросът: дали тези асоциации на името Авитохол с имената на различни библейски личности са случайни, или те са съзнателно търсени от създателите на първата част от *Именника на българските ханове* и така закономерно са попаднали в полезрението на съвременните изследователи. В действителност в тази връзка се оказват съществени два момента. Първо, името Авитохол със значението си 'син на сърна, т.е. елен', най-пряко се асоциира семантично с името на Тавита от *Деяния на светите апостоли*, 9:3, което означава 'сърна' (от арамейски). Този факт на практика поражда мисълта за вероятното съществуване на недостигнала до днес древнобългарска династична легенда, сътворена в контекста на новозаветните събития. И второ, мястото на *Именника* (започващ с владетелите от династията Дуло) в

---

[18] **Добрев, Ив**. **К.** Златното съкровище на българските ханове от Атила до Симеон. С., 2005, 168–169.

[19] Според Е. фон Арним името Авитохол се получава от Ахитофел чрез смяна на местата на съгласните Х и Ф (Авитохол става Ахитофел) и чрез прабългарска вокална хармония (уподобяване на една гласна по друга гласна) – гласната Е от последната сричка се изравнява с гласната О от предпоследната и се получава Авитохол. Е. фон Арним обобщава: „споменатото на първо място в Именника име Авитохол е много вероятно да е идентично с името Ахитофел от книгата на кралете, след които е добавен като допълнение Именникът". (**Arnim, E. von**. Wer war Аβитοχολъ? (Zur Fürstenliste). – Във: Сборник в чест на професор А. Милетич за 70-годишнината от рождението му (1863–1933). С., 1933, 573–575.

състава на *Елинский и Римский летописец* – непосредствено след библейската *Четвърта книга на царете*[20], всъщност би могло да е съобразено и с известна през Средновековието династична легенда за българите, сътворена в контекста на старобиблейските книги.

Днес наистина разполагаме с едно подобно древно сведение за произхода на българите в *Повесть временных лет*, което дължим на епископа на Патара, Методий (ок. III–IV в.сл.Хр.). Според него „хвалисите и българите произхождат от дъщерите на Лот“[21]. А както свидетелстват старобиблейските книги, Лот е от родословието на Сим, най-големия син на Ной, от когото произлезли също Елам, Асур, Арфаксад, Луд, Арам[22]. Това любопитно сведение за произхода на българите от най-големия син на Ной, Сим, всъщност идейно кореспондира и с известието за тях в *Латинската хроника* от 354 г., на което вече обърнахме внимание.

Остава обаче открит въпросът: дали е съществувала и друга древнобългарска династична легенда за възникването на рода Дуло и българите, сътворена в контекста на новозаветните библейски книги? Старобългарско съчинение с подобно съдържание до днес не е известно на науката. Поради това единственото, на което можем да разчитаме, е корпусът от старобългарски текстове да е съхранил „следи“ от такава династична легенда, които биха позволили, макар и отчасти, нейната реконструкция.

На това място е необходимо да подчертаем, че подобно отклонение в сферата на предполагаемите текстове, макар и необичайно за едно научно изследване, понякога значително подпомага съвременния „поглед“ към света на древните българи.

И така, в опита да открием в старобългарските съчинения „следи“ от древнобългарска династична легенда най-ценно се оказва съдържанието на известната *Повест за кръстното дърво* на старобългарския писател поп Йеремия[23]. Тя пресъздава историята на дървото (от което евреите сковават Христовия кръст) от времето на Мойсей до Разпятието. Тази необикновена история за „дървото на изкуплението и на избавлението“ сплита по неповторим начин в духа на апокрифната книжнина редица събития и личности от библейските старозаветни и новозаветни книги. Основно място в галерията от образи Повестта отрежда на образа на Христос, чиито нравствено-цен-

[20] **Попов, А. Н**. Обзор хронографов русской редакции. Вып. I. М., 1866, 25–27.

[21] Повесть временных лет. 1–2. М.–Л., 1950, с. 353.

[22] Битие, 10:1, 2, 6, 22; 11:10–32; 12; 13:1; 14:1–16; 19:8, 23, 30–38.

[23] Повест за кръстното дърво от поп Йеремия. Новобълг. превод: Стара българска литература, том 1. Апокрифи (Състав. Донка Петканова). С., 1981, 274–287.

ностни характеристики се експлицират на фона на богословското схващане за божието милосърдие и божието Спасение на човечеството от оковите на греха и тленната смърт.

Неотделимо от образа на Спасителя поп Йеремиевият разказ гради и образа на единия от разбойниците, за когото евангелските текстове споменават единствено, че е бил разпънат на кръст от дясната страна на Спасителя[24]. Неговият живот е описан изключително трогателно. Той получил името Спътник, понеже се родил по пътя за Йерусалим, закъдето се били запътили „от ерихонската земя“ неговите родители Нора и Иасон с намерението да се помолят в „Божия дом“. Семейството на Спътник се заселило в място, специално създадено от Соломон за странници, наблизо до което се намирало и друго странно място – за тези, които желаели денонощно да пазят дървото на осъждането и на спасението. „Това място и сега се нарича Разбоище, затова влезеше ли там някой, добър или лош, започваха да го наричат разбойник. Този Иасон, като поживя малко там, поръча на своя син Спътник: „Чедо, пази дървото, което лежи тук, защото на това дърво ще бъде разпънат Христос от евреите. А когато той дойде, ти, чедо, се разпни с него и ще спасиш от мъки целия наш род“.

„Когато Исус навърши 60 години, изпълни се за него всичко, което бе написано в книгите на всички пророци... В управлението на Пилата повелителят Христос отиде доброволно на разпятие... И прерязаха тогава Мойсеевото дърво на три: от къса, който бе до корена, направиха Исусовия кръст, както бе казано: „Аз съм, и нозете ми са от корена на дървото“. От средната част направиха кръст на Спътник, а от третата – за другия разбойник. И така се сбъдна всичко предсказано: „Към беззаконниците съм причислен“. Спътник бе навършил 70 години, когато бе разпънат с Исуса, защото се беше родил 10 години преди него, а навърши 70 години в реченото Разбоище...“

Разказът за Разпятието на Христос и двамата разбойници завършва с гореща възхвала и молитва към Спасителя:

„Слава, Христе, на твоето дохождане при нас, земните, и на слизането ти в ада, за да освободиш оттам всички пророци и патриарси и да удостоиш и нас заедно с разбойника в царството си!“

Разпятието на Христос се явява своеобразен кулминационен момент както в дългата история на кръстното дърво, пресъздадена от апокрифната повест на поп Йеремия, така и в епизода за „разбойника“ Спътник. При по-внимателен прочит на откъса за праведния „разбойник“ се констатират две

[24] Матей, 27:38; Марко, 15:27; Лука, 23:32–33; Иоан, 19:18.

принципно различни концепции за жертвата – едната от тях визира официалното богословско схващане за Спасителното кръстно страдание на Исус, а другата – саможертвата на „разбойника“, която, въпреки яркия ореол на праведност около образите на Спътник и на неговия баща Иасон, трудно може да бъде обяснена в контекста на каноничните християнски представи. Дори в някакъв ценностен смисъл саможертвата на „разбойника“ да бъде определена като своеобразна висша форма на богоподражание, по същество тя си остава неканонична – жертвата на Исус е по божие благоволение, за да бъде избавен от греха целият човешки род, докато саможертвата на Спътник има за цел да бъде изпълнена бащината заръка и с кръстното разпятие, заедно със Спасителя, всъщност да се спаси от „мъки“ единствено бащиният род.

Деянието на Иасон и на неговия син Спътник контрастира и на старозаветното разбиране за жертва – старобиблейският Бог наистина иска жертва, но на практика винаги се отказва от нея – макар и да „изкушава“ Аврам да принесе в жертва своя син Исаак, Яхве не приема тази жертва и в последния момент я подменя с овен (Битие, 22 : 1–13).

Всъщност саможертвата на праведния „разбойник“ от Йеремиевата повест кореспондира до голяма степен с религиозната обредност на архаичните общества, където връзката между човека и божеството е значително по-груба. Принася се в жертва най-ценното – човек, за да се измоли от бога благополучието на рода, на племето. През Средновековието подобни жертвени ритуали с хора са били практикувани от редица източни народи: от хуни[25], тюрки[26] и др. Според един гръцки извор по време на обсадата на Константинопол хан Крум направил жертвоприношение на брега на морето „според обичая си, като принесъл в жертва много хора и животни“[27].

В контекста на тези разсъждения се налага изводът, че на едно по-дълбинно смислово ниво текстът на разказа за Спътник сложно съчетава две принципно несъчетаеми, противоположни концепции за жертвата, които несъмнено са „битували“ през вековете в съзнанието на древните българи и които най-общо могат да бъдат определени като християнска и езическа.

За по-нататъшния ход на настоящото изследване е важно да се обърне още веднъж внимание на основния мотив за рода и за саможертвата в името на неговото избавление от „мъки“, разработен в разказа за Спътник по един съвършено неканоничен начин. Неговото „присъствие“ в един изцяло българ-

[25] ЛИБИ, I : 45.
[26] ГИБИ, II : 230.
[27] Scriptor incertus, PG, CVIII : 1017.

ски апокриф, какъвто всъщност е *Повест за кръстното дърво*, само по себе си подсказва идеята за съществуването на друг нестигнал до днес разказ за българския род, който поп Йеремия най-вероятно е познавал и използвал при написването на епизода за праведния „разбойник".

Към подобна идея фактически насочват и следните три констатации:

1. Макар и включен в структурата на *Повестта за кръстното дърво*, разказът за Спътник се откроява като самостоятелен, със своя линия на развитие, която в самото начало започва с решението на Иасон да отиде със своята съпруга Нора в Йерусалим, за да се помолят в божия дом, и накрая приключва с разпятието на техния син Спътник заедно с Христос.
2. Разказът за разбойника Спътник принципно остава недовършен. От него не става ясно как Бог приема молитвите на Иасон и саможертвата на неговия син. Дали впоследствие по божие благоволение техният род е бил избавен от мъките? И ако е бил избавен, то по какъв начин е станало това?
3. Езическият аспект на саможертвата на Иасоновия син Спътник, на който по-горе вече бе обърнато внимание – практически става въпрос за саможертва, с която трябва да се измоли от Бога избавление конкретно за рода на Иасон, а не на някакъв друг род или на човешкия род като цяло.

Възможно ли е поп Йеремия действително да е разполагал с неизвестна днес древнобългарска легенда, която е разказвала за родоначалника на българите Авитохол? Очевидно трудно бихме могли да дадем отговор на подобен въпрос.

Това обаче, което уверено можем да твърдим от гледна точка на съвременните ни научни познания за средновековен текст, е, че ако такава династична легенда действително е съществувала, то тя е имала структурно-семантични параметри, идентични с тези на *Именника на българските ханове* и Йеремиевия разказ за „разбойника" Спътник. Темпорално подобна легенда би следвало да бъде фиксирана в новозаветното време непосредствено след разпятието на Христос и на „разбойника" Спътник. Основните образи в нея биха могли да бъдат на Авитохол („син на сърна") и на Тавита („сърна") от *Деянията на светите апостоли*, при чиито имена се открива семантична корелация. Легендата, която в този идейно-семантичен регистър приблизително можем да реконструираме, разказва за следното:

„Спътник изпълнил бащината заръка и се разпънал на кръста заедно с Исус. Бог, който чул горещите молитви на Иасон, приел благосклонно саможертвата на неговия син. Не след дълго той „изпратил“ и този, който ще избави Иасоновия[28] род от мъки...

По това време живеела една жена на име Тавита, т.е. сърна. Тя заченала непорочно и скоро родила син. Нарекли го Авитохол, което означава „син на Сърна“, понеже нямал баща. От него води началото си българският род Дуло“.

За да бъде подобна реконструкция направена напълно в духа на древните династични легенди, е необходимо да се прецизира мотивът за чудодейното зачатие[29].

Оказва се, че в контекста на поп Йеремиевия разказ за „разбойника“ Спътник могат да бъдат конструирани два варианта: Първи, Тавита е заченала от старобиблейския Яхве, към когото Иасон отправил своите горещи молитви, и втори – Тавита, която живеела в новозаветно време, непосредствено след Разпятието, е заченала от възнеслия се на небето Христос („Небесния цар“). Този втори вариант може да се приеме за по-подходящ, ако се вземе предвид сложната семантика на името Авитохол, което означава ‘син на сърна’ (т.е. на Тавита) и същевременно „син на цар“ (т.е. на Христос, „Небесния цар“). По този начин фактически в името са закодирани и двете „природи“ – божествената и човешката, на първия легендарен български владетел от рода Дуло, с когото започва *Именникът на българските ханове*.

Действително подобна династична легенда за възникването на управляващия род Дуло изглежда твърде дръзка от гледна точка на християнската религия, но независимо от това тя е напълно в духа на времето на Стара „Велика“ България, която в 635 г. получава своето официално признание от

---

[28] Образът на Иасон от поп Йеремиевата повест всъщност насочва към новозаветния Иасон от Деяния на светите апостоли, 17:1–7. За него библейският текст споменава, че е живял в Солун. В своя дом той приютил двама апостоли. По време на размириците в града, като не намерили апостолите в неговия дом, „лоши улични човеци“ повлекли Иасон и братята му към градоначалниците, крещейки, „че ония, които размирили вселената, дошли и тук; тях ги прибрал Иасон, и всички те постъпват против заповедите на кесаря, казвайки, че има друг цар – Иисус“ (Деяния, 17:1–7).

[29] Първите легендарни владетели, създатели на династии и държавни обединения, най-често идват на бял свят вследствие на връзката на жена с небесен бог, божество или свещено животно. Съгласно китайската официална историография, всеки основател на династия се появява на бял свят по такъв начин – заченат от божество (напр. основателя на династията чжоусц) (срв. Великий предел..., с. 14). Древните тюрки вярвали, че произхождат от вълчица. **(Срв. Гумилев, Л**. Древние тюрки. М., 1967, 22–23.**)**

християнска Византия. В продължение на няколко десетилетия, както свидетелстват историческите извори, страната на уногондурите-българи е управлявана успешно от Кубрат, приел Христовата вяра още в детските си години[30].

Естествено, доколкото науката не борави с предполагаеми, а с реални исторически текстове и документи, не бихме могли въз основа на реконструираната от нас легенда за Авитохол и Тавита да градим каквато и да е хипотеза за началото на българската история и държава. Затова след направеното отклонение в сферата на възможните, но неизвестни днес древни текстове отново ще се върнем към регистрираните в изворите древнобългарски календарни представи с оглед да дадем отговор и на въпросите, които главно ни интересуват, а именно: с коя година (и съответно събитие) древните българи са свързвали възникването на рода Дуло, т.е. коя е годината на Авитохол и кога всъщност започва свещената българска история?

При решение на тези въпроси с голяма сигурност бихме могли да приемем за истинно следното твърдение: представителите на рода Дуло са използвали 60-годишния циклов календар за „отброяването“ на събитията в живота на рода и на древните българи. Това твърдение се доказва и от факта, че годините на трима от владетелите, посочени в *Именника*: на родоначалника и първи български владетел Авитохол – 300 г.; на създателя на Стара „Велика“ България Кубрат – 60 г., и на първия владетел на Дунавска България Аспарух – 60 + 1 г., са кратни на 60. Следователно 60-годишният цикъл се явява особено сакрален – с него се свързва продължителността на живот и на управление на двамата владетели, Кубрат и Аспарух, както и съществуването на създадените от тях държавни обединения. Същевременно „обвързването“ на 60-годишния циклов календар с годините на родоначалника Авитохол означава, че той е бил приеман и като сакрален династичен календар.

Формирането на свещения древнобългарски календар, използван в религиозната практика от управляващата династия Дуло, може да се отнесе с голяма сигурност към времето на Кубрат. Несъмнено той е бил в някаква степен съобразен и с християнските възгледи на този първи забележителен владетел на Стара „Велика“ България.

Как на практика това е могло да бъде постигнато?

В *Именника* като година на Авитохол е посочена годината на Змията. Според 60-годишния циклов календар под знака на това съзвездие са годините: 6, 18, 30, 42 г. и т.н. От друга страна, 42 г.н.е. (по Юлианския календар)

[30] The Chronicle of John Bishop of Nikiu, translated from Zotenbergis, Ethiopic Text by R. H. Charles. London, 1916, p. 137.

се е приемала за година на Христовото Възкресение от редица християнски богослови[31]. Сред тях, освен Евсевий Кесарийски, са и:

М. Изповедник: „През 20-ата година от царуването на Константин в Никея се свика събор. Тогава беше от Адам през годината 5816, а от Христа през годината 316“.

Анастасий Библиотекар: „През годината 6209 от сътворението на света, 709 от божественото въплъщение, император на ромеите стана Лъв, който управлява 24 г.“[32]

Според тези християнски мислители следователно датата на Христовото раждане е била 25 декември 9 г.н.е., сряда[33].

На практика 42 г.н.е. – годината на Божието Възкресение, лесно е могла да бъде приведена към годината на Змията по 60-годишния циклов календар. Но дали българите също са приемали 42 г. за година на Христовото Възкресение? В контекста на този въпрос се налага да се върнем отново към разказа на поп Йеремия за Спътник, в който се споменава, че праведният

---

[31] Един от най-дискутираните въпроси през Средновековието е за годината на Христовото Рождество и съответно за датата на неговото Възкресение. В своите съчинения църковните писатели и богослови посочват различни години и дати, опирайки се на библейските текстове (Матей 26:5; Марко 14:2; Йоан 2:13, 6:4, 11:55, 19:14; Лука 3:1, 3:21 и др.). Според известието на първия църковен историк Евсевий Кесарийски (260/65–339), Христос се ражда, когато от сътворението на света са изминали 5500 г.:

„Понеже, като изминаха 5500 години от сътворението на света, дойде нашият Господ, родил се по плът от Светата Дева Мария. И като се започна неговата тридесета година, по думите на Лука, в шестия ден на месец януари – трети ден на седмицата, 29 години след неговото раждане, беше кръстен от Йоан. И като прави чудеса още три години след това, в 5533-та година от Сътворението на света, беше разпнат заради нашето спасение. Понеже след като яде тайната пасха с учениците си и като ги въведе в главното, в петия ден [на седмицата], който беше четиринадесетия на Луната, на 25 март, 15 индикт, в същата нощ срещу 23 на същия този месец беше предаден и като беше разпнат, възкръсна на 25, в неделя“.

Въз основа на този текст (както и на библейските известия за Христовото Рождество и Възкресение) и с помощта на специализирани астрономически програми В. Умленски с голяма точност определя основните моменти от живота на Христос:

Благовещение – 25 март 9 г.сл.н.е., понеделник;

Рождество – 25 декември 9 г.сл.н.е., сряда;

Кръщение – 6 януари 39 г.сл.н.е., вторник;

Разпятие – 23 март 42 г.сл.н.е., петък;

Възкресение – 25 март 42 г.сл.н.е., неделя.

Вж. изключително ценното изследване: **Умленски, В., В. Шкодров, А**. **Запрянова.** Времето и календарният проблем. С., 2005, 120–125.

[32] **Добрев, Ив.** За александрийското и мораво-панонското летоброене и за някои дати в старата славянска писменост. – ГСУ ФСФ, 69, 1976, № 2, 121–174.

[33] **Умленски, В., В. Шкодров, А**. **Запрянова.** Времето..., 120–125.

„разбойник“ е бил навършил 70 години в годината, в която е бил разпънат с Исуса, „защото се беше родил 10 години преди него (т.е. преди Христос – *б. а., Е. С.*), а навърши 70 години в реченото Разбоище...“[34] Ако отброим 10 деления в обратна посока от 9-ата г. (т.е. – на Маймуната) по 60-годишния циклов календар, ще стигнем до годината на Свинята, която всъщност е годината и на Гостун, посочена в *Именника*.

Следователно, ако все пак приемем, че разказът за „разбойника“ Спътник по някакъв начин е свързан с древнобългарска легенда за рода Дуло и за българите, то трябва да допуснем, че началото на тяхната свещена история възхожда към началото на н. е. (по Юлианския календар). На практика първата година на 60-годишния древнобългарски циклов календар съвпада с 1 г.н.е. В този план се открива и един интересен момент, свързан с рожденатa дата на Авитохол – „година Змия, месец девети“. Според зодиака от 12 съзвездия – „животни“ (който на Изток се е използвал и за означаване на месеци) деветият месец всъщност е под знака на Маймуната, т.е. по име съвпада с годината на Христовото раждане, която според 60-годишния календар е 9 – Маймуна).

В действителност като доказателство, че 60-годишният древнобългарски календар е бил „приведен“ към Юлианския въз основа на 42 г. – годината на Христовото Възнесение, може да се посочи и следният факт: не подлежи на съмнение, че числата 6, 60, 600, както и кратните на 6 са били особено сакрални за древните българи; както се подразбира от текста на *Именника*, те непосредствено са били свързвани с рода на владетелите Дуло. Следователно, посочената в хрониката година на Гостун най-вероятно е 600 г.н.е., т.е. на Свинята (по 60-годишния циклов календар). Можем обаче да се съмняваме, че това е именно годината, в която той е поел управлението на българите. Като се има предвид, че в древнобългарската владетелска хроника основателите на държавни обединения са представени с годините на техния живот, поверoятно е 600-ата година (или 588 г.) да е неговата рождена година. Според логиката, зададена от *Именника,* рожденатa година на Кубрат би следвало да бъде 602 г. (на Вола). Следователно многозначителен и едва ли е случаен фактът, че през 635 г., в която е подписан договорът с Византия, българският владетел е бил на 33 години. Точно на толкова години е бил и Христос, когато след спасителното за човешкия род Кръстно страдание „приема“ Небесния „престол“.

Свещените събития в живота на рода Дуло и на българите в Стара „Велика“ България според 60-годишния циклов календар са следните:

[34] Вж: текста по-горе.

мишка	вол	тигър	заек	дракон	змия	кон	овца	маймуна	петел	куче	свиня
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
...	...	...	...	...	...	...	...	...	...	...	...
37	38	39	40	41	**42**	43	44	45	46	47	48
...	...	...	...	...	...	...	...	...	...	...	...
589	590	591	592	593	594	595	596	597	598	599	**600**
601	**602**										

Следователно в „началото“ на рода Дуло най-вероятно стои едно сакрално за християните събитие – Възкресението на Спасителя. По този начин Кубрат е заявил своята безусловна принадлежност към Христовата вяра, както и намерението си да управлява българската държава в качеството на християнски владетел.

Накрая бихме могли да направим следните изводи:

Първо, представителите на рода Дуло и предвождани от тях българи-уногондури са свързвали своите представи за прародина и праотец с южната световна посока.

Второ, владетелите от рода Дуло (със сигурност в периода до 680/700 г.) са използвали 60-годишния циклов календар. С него са били „отброявани“ свещените събития в живота на управляващия род и на българската държава. Най-вероятно календарът е бил слънчев и е бил „синхронизиран“ с Юлианския календар, използван в християнска Византия.

Трето, началото на свещената история на рода Дуло всъщност се свързва с годината на Христовото Възнесение, т.е. 42 г. Същевременно съществуването на Стара „Велика“ България възхожда към 600-ата година. Кубрат официално поема управлението на страната в 635 г., на 33-годишна възраст.

Четвърто, обвързването на началото на рода Дуло с Христовото Възнесение е добре премислено в посоката на една изконна за древнобългарските владетели идея: българите да бъдат представени като древен библейски народ, а тяхната история – като част от библейската история на човечеството.

Пето, името на родоначалника Авитохол е специално подбрано, така че в най-голяма степен да отговаря на родово-племенните представи на всички поданици на страната, независимо от тяхната вяра и етнос.

II. БЪЛГАРИЯ

ИНСТИТУТ ПО БАЛКАНИСТИКА
Studia balcanica 27, София, 2009

ЩРИХИ КЪМ БАЛКАНСКОТО СРЕДНОВЕКОВИЕ
Изследвания в памет на проф. Николай Кочев

Ангел Николов

ХАН КРУМ ВЪВ ВИЗАНТИЙСКАТА ТРАДИЦИЯ: СТРАШНИ СЛУХОВЕ, ДЕЗИНФОРМАЦИЯ И ПОЛИТИЧЕСКА ПРОПАГАНДА[1]

Проблемът за образа на българите и на техните владетели във византийската традиция многократно е поставян и разглеждан в медиевистичната литература през последните години[2]. Настоящият текст е посветен на един от възможните аспекти на тази мащабна тема и има за цел по-скоро да постави, отколкото да разреши въпроса, каква пропагандна и идеологическа роля са изпълнявали някои от разнообразните (и твърде многобройни) византийски слухове относно един от най-забележителните български владетели през епохата на Ранното средновековие – хан Крум[3].

---

[1] Доклад, представен на конференцията *Слухове, интриги и недоразумения в историята*, организирана от Историческия факултет на СУ „Св. Климент Охридски", Гьолечица, 28–30 ноември 2008 г.

[2] Вж. например: **Ангелов, П**. Владетелите на езическа България през погледа на византийците. – Известия на Националния център по военна история, т. 56, 1994, 3–26; **Симеонова, Л**. Образът на българския владетел във византийската книжнина (средата на IX – началото на XI в.). Няколко примера. – Във: Представата за другия на Балканите. С., 1995, 20–31; **Νικολάου, Κ**. Εικόνα του Κρούμου: Εικόνα των „κακοφρόνων" Βουλγάρων. – Σύμμεικτα, 10, 1996, 269–282; **Ангелов, П**. България и българите в представите на византийците (VII–XIV век). С., 1999.

[3] За някои отгласи на византийските слухове от периода на Крумовите войни срещу Византия в Западна Европа вж: **Sansterre, J.-M**. Les informations parvenues en Occident sur l'avènement de l'empereur Léon V et le siège de Constantinople par les Bulgares en 813. – Byzantion, t. 66, 1996, № 2, 373–380.

Но преди да пристъпя към анализа на конкретния исторически материал, ще се спра накратко върху същността на самото явление, което характеризираме с понятието *слух*. Един бегъл поглед върху определенията за значението на думата в който и да е произволно взет тълковен речник е достатъчен, за да очертае основните проблеми, с които е неизбежно да се сблъскаме при разглеждането на нашата тема. Първата дефиниция, която ми попадна[4], гласи: „широко разпространено твърдение или мнение с неустановен източник“. С други думи, тук на преден план излиза анонимността на автора/ите, дал/и живот на едно или друго популярно мнение. Втората дефиниция за *слуха* в същия речник гласи: „разпространено твърдение или сведение, за чиято истинност няма сигурно потвърждение“. В това определение се подчертава, че самата достоверност на слуха е проблематична, независимо от това, кой го създава или разпространява. И така, очевидно е, че сме изправени пред едно сложно и комплексно явление, чийто анализ изисква да бъдат установени начините и пътищата на фиксиране и препредаване на информацията за определени значими лица и събития в контекста на конкретни исторически условия, белязани от моментни обществени настроения, от сравнително устойчиви културни и ментални нагласи, както и от (често пъти) трудно установимия и лесно променящ се баланс на определени политически сили[5].

Ако се обърнем именно от тази перспектива към оцелелите до днес византийски свидетелства за управлението на хан Крум и неговите войни с империята, неизбежно ще ни направят впечатление два проблематични казуса, при които изложението на повече или по-малко реални факти и събития или възпроизвежда слухове, или цели да породи такива. В първия случай става дума за прословутото сведение на византийската енциклопедия *Свидас* относно законодателната дейност на хан Крум[6]. Тук няма да се спирам на детайли, доколкото наскоро автентичността на това доста късно свидетелство беше поставена за пореден път под въпрос, а възникването на този разказ, който по самата си природа представлява един своеобразен византийски *exemplum*, убедително беше свързано със стремежа на анонимния византийски автор да укрепи в съзнанието на своите читатели представата за законодателната дей-

[4] Дефинициите са почерпани от електронния речник Merriam-Webster On-line (http://www.merriam-webster.com/dictionary/rumor).

[5] Общо върху слуховете във Византия през интересуващия ни период: **Koutrakou, N**. La rumeur dans la vie politique byzantine. Continuité et mutations (VIII^{e}–X^{e} siècles). – Byzantinoslavica, t. 56, 1995, № 1, 63–73.

[6] ГИБИ, V, с. 310.

ност като важен аспект от образа на „идеалния владетел“, бил той християнин или езичник[7].

Другият проблематичен епизод, който заслужава специално внимание, се отнася до смъртта на император Никифор I Геник (802–811), загинал в битка с българите на 26 юли 811 г. Според Теофан Изповедник, „за начина на неговото убийство никой от спасилите се не е разказал точно“. Подобно уточнение е направено и в т.нар. *Хроника от 811 г.* (известна и като *Анонимен ватикански разказ*): „В същия ден прочее бил погубен и император Никифор всред първото сражение, без никой да може да съобщи по какъв начин е погинал“[8]. Уговорката на Теофан буди сериозно недоумение на фона на предшестващия твърде подробен разказ, който е добре известен:

„А Крум, като отсякъл главата на Никифор, набил я на кол много дни за показ на идващите при него племена и за наш позор. След това, като я взел, оголил черепа, обковал го отвън със сребро и като се гордеел, карал да пият от него славянските вождове“[9].

Логично е да се запитаме откъде византийският историк е можел да узнае за всичко това в подобни детайли, след като оцелелите участници в битката не са били в състояние да съобщят нищо конкретно относно смъртта на императора на бойното поле. Едната възможност е очевидна – слухът за направената от главата на Никифор чаша и вдиганите с нея по нареждане на Крум театрални наздравици бързо се е разпространил в империята и на Теофан не му е оставало нищо друго, освен да го запише. Като се вземат обаче предвид оформлението на този пасаж от *Хронографията*, отношението на Теофан към българите и към самия император, както и така характерната за византийското мислене архаизираща (и дори антикварна) тенденция, имаме всички основания да се усъмним в достоверността на интересуващото ни сведение.

Преди да преминем към преглед на основните мнения по въпроса в историографията, искам да маркирам как сюжетът за чашата от главата на Никифор се разпространява и мултиплицира във византийската традиция. От една страна, редица по-късни хронисти препредават с незначителни промени разказа на Теофан Изповедник. Според Лидия Томич, Георги Монах го е заимствал директно от Теофановата *Хронография*, Симеон Логотет (чийто

---

[7] **Найденова, Д**. Историческата достоверност на лексикона „Суда“ като източник за законодателството на хан Крум. – Старобългарска литература, 35–36, 2006, 167–180. Срв. също: **Ангелов, П**. България и българите..., с. 168.

[8] ГИБИ, IV, с. 14.

[9] ГИБИ, III, с. 283.

текст е познат по редица по-късни версии) го е преписал от Георги Монах, а Скилица е използвал една от съкратените редакции на Симеон Логотет, като е съпоставил разказа с първообразната му версия от текста на Теофан. У Зонара е поместен твърде свободен преразказ на пасажа, така че е трудно да се прецени откъде точно е бил заимстван[10].

Но сюжетът за главата-чаша е проникнал още през IX в. не само в трудове на византийски хронисти, а и в житиеписната литература: той се среща в една от версиите на пропитото с омраза към император Никифор житие на св. Теодор Студит (759–826):

„И тъй според предсказанието на праведника той бил заловен от варварски ръце и не само позорно загубил живота си, а и отрязаната му глава останала за подигравка у българския народ, който пиел наздравица от нея и на всеки пир се гаврел с поражението и позора на нещастника“[11].

Не може да се установи със сигурност дали тази версия на текста наистина е дело на Теодор Дафнопат (X в.)[12], но не е изключено тя да възхожда директно към нестигналия до нас първоначален текст на житието на светеца, съставен според най-новите проучвания върху проблема от неговия сподвижник и бъдещ патриарх на Константинопол Методий (843–847)[13].

Що се отнася до произхода на разказа за главата-чаша у Теофан, веднага трябва да подчертаем, че е твърде съмнително дали или поне доколко той е дело на съставителя на *Хронографията*. Както показа С. Менго, Теофановият разказ за похода срещу българите през 811 г. най-вероятно отразява буквално или в преразказ свидетелството на очевидец на събитията[14]. Подобно свидетелство очевидно стои и в основата на *Хрониката от 811 г.*, която всъщност представлява своеобразен агиографски текст, съставен вероятно през втората половина на IX в. и със сигурност след покръстването на българите през

[10] **Томић, Л**. Крум и његови словенски архонти. – Историски часопис (Београд), II (1949–1950), 1951, 87–89.

[11] ГИБИ, IV, с. 144.

[12] Вж. по въпроса: **Brubaker, L., J. Haldon.** Byzantium in the Iconoclast era (ca. 680–850): the sources. An annotated survey. With a section The Architecture of Iconoclasm: the Buildings by R. Ousterhout. Aldershot, 2001, 229–230.

[13] **Krausmüller, D**. Patriarch Methodius, the Author of the Lost First *Life* of Theodore of Stoudios. – Symbolae Osloenses, t. 81, 2006, 144–150.

[14] The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern history, A.D. 284–813. Translated with introduction and commentary by C. Mango and R. Scott with the assistance of G. Greatrex. Oxford, 1997, p. lx.

864–865 г.[15] Всичко това накара Атанасиос Маркопулос да заключи, че около 813–814 г. Теофан, а няколко десетилетия по-късно и съставителят на анонимната хроника са имали на разположение някакво своеобразно „досие“ за събитията от 811 г.[16] Ако това е така, не е изключено директно от това „досие“, а не от разказа на Теофан да е било почерпано и сведението за главата-чаша в представената вече версия на житието на Теодор Студит. Така или иначе остава неясно и неустановимо дали Теофан е първоизточникът на разказа, или е само един (може би най-ранният) от неговите разпространители.

Откъде обаче произтичат нашите съмнения в достоверността на този разказ? Понеже вече съм писал доста подробно по въпроса, ще се ограничa с най-важното, а именно: във Византия поне до X в. съществува и е твърде популярна представата, че българите са скитско племе, в резултат на което много често те са били назовавани „скити“ в разнообразни византийски извори, включително и в *Хронографията* на Теофан. Трябва да подчертаем, че тази архаизираща тенденция не остава единствено на повърхностното ниво на етнонимията и не следва да се разглежда като някакъв чисто стилистичен похват – *за голяма част от византийските автори и техните съвременници през епохата на Ранното средновековие българите наистина са били част от скитите*, мислени през Античността като група от множество племена, населявали от дълбока древност северните предели на обитаемия свят[17].

Закономерно, макар и парадоксално от съвременна гледна точка следствие от византийското схващане за скитския произход на българите е представата (или дори презумпцията), че и след заселването си в земите на юг от Долния Дунав те са продължавали да се придържат към древните скитски обичаи. А в основата на античната традиция за тези обичаи стоят повече или по-малко фантастичните разкази на Херодот, който между другото описва и военните обичаи на тези племена, които били свързани с човешки жертвоприношения, изпиване на кръвта на първия повален в боя противник, отрязване

---

[15] Общо за този извор: **Kazhdan, A., L. Sherry**. Some Notes on the *Scriptor Incertus de Leone Armenio*. – Byzantinoslavica, t. 58, 1997, № 1, 110–112; **Каждан, А**. История византийской литературы (650–850 гг.). Санкт-Петербург, 2002, 270–274.

[16] **Markopoulos, A**. La Chronique de l'an 811 et le *Scriptor incertus de Leone Armenio*: problèmes des relations entre l'hagiographie et l'histoire. – Revue des études byzantines, t. 57, 1999, p. 258.

[17] **Николов, А**. Из византийската историческа топика: „българи – скити“, „славяни – скити“. – Във: Българите в Северното Причерноморие. Изследвания и материали. Т. VII. Велико Търново, 2000, с. 236 (по независещи от мен причини тази публикация беше отпечатана с огромно количество груби печатни грешки).

на главите на победените в боя врагове, одиране на скалповете и използването им като кърпи, за украса на конски юзди и направа на наметала.

„А що се отнася до самите глави, но не всички, а само на най-големите им врагове, те постъпват така: отрязват частта, достигаща малко над веждите, и я изчистват; ако скитът е беден, той я обвива само със сурова волска кожа и така я използва, а ако е богат, след като я обвие отвън със сурова кожа, я позлатява отвътре и така я използва вместо чаша“[18].

Страшните (но и завладяващо екзотични) разкази на Херодот за отблъскващите дивашки обичаи на скитите са били твърде популярни през Античността и стават неразделна част от гръцката литературна и историческа традиция, която Византия наследява, възпроизвежда и „доразвива“. Впрочем още Едуард Гибън (1737–1794) в беглия си обзор на събитията от 811 г. пише: „Тази дивашка чаша била дълбоко пропита от обичаите на скитската пустош...“[19] Като отбелязва очевидния паралел между Херодотовия разказ и свидетелството на Теофан за чашата, която българите направили от главата на император Никифор през 811 г., Джон Уъртли в своя статия от 1980 г. съвсем закономерно поставя въпроса:

„... дали Теофан (или неговият осведомител) не е познавал някое от тези свидетелства у античните автори и просто е отнесъл към Крум най-лошото, което можело да се очаква от онези [т. е. българите – *б. а., А. Н.*], дошли от земите отвъд Дунавската граница, или това е изложение на един исторически факт?“[20]

Подобни въпроси и съмнения са имали и други автори преди Уъртли. Така например Н. Благоев в своята студия от 1924 г. за хан Крум доста предпазливо допуска, че е възможно Теофан в своята омраза към Никифор да е възпроизвел някое по-старо свидетелство от типа на вече представения разказ на Херодот[21]. Този твърде резонен въпрос е посрещнат с пренебрежение от П. Ников, който отбелязва, че опитът на Благоев „да очисти този български владетел от приписваните му от византийските историци жестоки дела... остава напразен и безпредметен, защото в онова време жестокостта на нравите е била нещо обикновено както в България, така и във Византия“[22].

---

[18] **Herod**. Hist. IV. 62–65. Цит. по: **Херодот**. История. Т. II. С., 1990.

[19] **Gibbon, E**. The History of the Decline and Fall of the Roman Empire. With notes by D. Milman and M. Guizot. Vol. VII. London, 1855, p. 67.

[20] **Wortley, J.** Legends of the Byzantine disaster of 811. – Byzantion, t. 50, 1980, № 2, 541–542.

[21] **Благоев, Н**. Княз Крум. – ГСУ ЮФ, XIX (1923–1924), 1924, с. 52.

[22] **Ников, П**. Доклад върху някои научни трудове на Н. П. Благоев. – ГСУ ИФФ, XXI, 1926, с. 7. Критика върху интересуващия ни труд на Н. Благоев вж. също у: **Мутафчиев, П**. Един наш правен историк. – ГСУ ИФФ, XXIX (1932–1933), 1933, 20–22.

В статията си *Чаши от черепи у прабългарите* (1926) В. Бешевлиев, може би провокиран поне отчасти от беглата бележка на Благоев (макар и никъде да не цитира неговата студия), привежда множество примери за изработване на чаши от черепи, пиене на кръв, човекоядство и т.н. Като изхожда от предпоставката, че присъщият на индианците-ирокези орендизъм не е бил чужд и на прабългарите, авторът заключава, че „това, що ни съобщава Теофан за черепа на Никифор, не е измислица, но един много разпространен обичай. Па и подробностите, с които Теофан и Зонара ни предават това, едва ли биха стояли в известието, ако то беше измислица. Освен това Теофан, който, както е известно, е бил съвременник на описаното събитие, мъчно би могъл да пише подобно нещо, ако той самият не е чувал за него“[23].

Под влияние на авторитетното мнение на Бешевлиев, И. Дуйчев, който е склонен да разглежда разказа на Теофан за главата-чаша като една легенда, възникнала в годините непосредствено след смъртта на императора, дипломатично заключава, че е трудно да се прецени дали византийският хронист съобщава реално сведение, или само предава народната мълва[24].

Ако се обърнем отново към Джон Уъртли, ще видим, че той разрешава своето колебание по начин доста сходен с подхода на Бешевлиев, като насочва вниманието си към едно важно и интересно ранносредновековно свидетелство. Според Павел Дякон († ок. 799), в решителното сражение между лангобардите и гепидите, разиграло се ок. 567 г. някъде в Панония, крал Албоин „убил Кунимунд и като му отрязал главата, направил от нея чаша за пиене. Този вид чаша е наричан сред тях „скала“, но на латински език му казват „патера“[25]. Няколко години по-късно, когато вече бил господар на голяма част от Италия, Албоин се напил по време на пиршество в двореца си във Верона и принуждавал жена си Розамунда, дъщерята на Кунимунд, да пие от тази чаша. За да внуши доверие на читателите си, тук Павел Дякон прави следното

---

[23] **Бешевлиев, В**. Чаши от черепи у прабългарите. – ГСУ ИФФ, XXII, № 3, 1926, 15–16. Вж. някои допълнителни библиографски указания по темата у: **Hardt, M**. Silverware in early medieval gift exchange: imitation imperii and objects of memory. – In: Franks and Alemanni in the Merovingian Period. An Ethnographic Perspective. Ed. by I. Wood (Studies in Historical Archaeoethnology, 3). Rochester, 1998, 323–324, n. 17; The Elder Pliny on the Human Animal. Natural History, Book 7. Translated with introduction and historical commentary by M. Beagon. Oxford, 2005, p. 131; **West, M**. Indo-European Poetry and Myth. Oxford, 2007, p. 493.

[24] **Dujčev, I**. Medioevo bizantino-slavo. Vol. II. Roma, 1968, p. 478.

[25] **Pauli Diac**. Hist. Langob. I. 27 (MGH. SS Rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI–IX. Hannoverae, 1878, p. 69.15–16): In eo proelio Alboin Cunimundum occidit, caputque illius sublatum, ad bibendum ex eo poculum fecit. Quod genus poculi apud eos ‘scala’ dicitur, lingua vero Latina patera vocitatur.

уточнение: „Нека на никого това не се стори невероятно, казвам истината в Христа: на някакъв празничен ден аз видях крал Ратхис[26] да държи тази чаша, за да я покаже на своите гости“[27].

Като се спира на този пример и подчертава, че е много по-малко вероятно Павел Дякон да е познавал античната традиция, отколкото ромеите, Уъртли заключава:

„Ако тази отблъскваща „скитска“ традиция е била още жива сред ломбардите през VI в., не изглежда невъзможно тя да се е запазила през IX в. сред българите и следователно това, което Теофан казва за главата на Никифор, да е истина“[28].

Действително клетвеното заявление на Павел Дякон е имало поразително силен и дълготраен ефект върху много поколения историци[29]. В съвременната медиевистика обаче достоверността на сюжета с чашата от главата на Кунимунд вече неведнъж е била поставяна под въпрос[30]. Тук няма да се спирам на подробности, само ще отбележа ироничната забележка на Уолтър Гофарт:

---

[26] Лангобардски крал (744–749).

[27] **Pauli Diac**. Hist. Langob. II. 28 (p. 87.24–88. 1): Hoc ne cui videatur inpossibile, veritatem in Christo loquor: ego hoc poculum vidi in quodam die festo Ratchis principem ut illut convivis suis ostentaret manu tenentem.

[28] **Wortley, J**. Legends of the Byzantine disaster…, p. 542.

[29] В публикувания през 1723 г. т. 1 от корпуса на Муратори пасажът за главата на Кунимунд е снабден от Фр. Линденборг с бележка, в която направата на чаши от глави е характеризирана (с позоваване на Страбон, Плиний Стари и Амиан Марцелин) като варварски обичай, практикуван от скитите (**Pauli Warnefridi** Langobardi Diaconi Forojuliensis De gestis Langobardorum Libri VI. Ad MSS., & veterum codicum fidem editi a Friderico Lindenborgio Belga. Accesserunt variae lectiones… et annotations Horatii Blanci Romani. – Rerum Italicarum Scriptores. Ed. L. A. Muratorius. T. I. Mediolani, 1723, p. 424 E). Едуард Гибън възпроизвежда този коментар и го допълва така: „Скалповете в Северна Америка по същия начин са ценени трофеи. Черепът на Кунимунд е бил съхраняван сред ломбардите и самият Павел бил един от гостите, на които крал Ратхис показал тази чаша...“ (**Gibbon, E**. The History of the Decline and Fall of the Roman Empire. With notes by D. Milman and M. Guizot. Vol. V. London, 1862, p. 334.)

[30] Franks and Alemanni in the Merovingian Period…, 332–333 (коментар на G. Halsall към цитирания по-горе текст на M. Hardt, където се допуска, че в двора на крал Ратхис наистина е била съхранявана чаша, направена отдавна от нечий череп, а детайлите на записаната от Павел Дякон случка може да са били измислени по повод на този интересен предмет). **Wood, I**. The frontiers of Western Europe: developments East of the Rhine in the sixth century. – In: The Sixth Century: Production, Distribution and Demand. Ed. by R. Hodges and W. Bowden. Leiden, 1998, p. 248; **Halsall, G**. Introduction: ‘Don’t worry, I’ve get the key’. – In: Humour, History and Politics in Late Antiquity and the Early Middle Ages. Cambridge, 2002, p. 19.

„Този прекрасен символ, който обвързва първородния грях с варварството на предците, може и да е бил вече популярен през 40-те години на VIII в., както твърди Павел. А ако не е бил, той може само да бъде аплодиран за това, че го е измислил“[31].

Оказва се, че и тук, както в случая с черепа на император Никифор, изследователите са изправени пред съмнителен казус, за който остава не докрай ясно дали има литературна първооснова, или произхожда от устната легендарна традиция, основана върху спомен за някакви реални събития. По-вероятен обаче изглежда първият вариант – лангобардският историк сам да е съчинил историята за главата-чаша, като е почерпал вдъхновение от един пасаж в историческия труд на Павел Орозий, който на свой ред отразява някои недостоверни и пресилени страшни слухове за тракийските племена, нахлули в римската провинция Македония във времето на управителя Апий Клавдий Пулхер (78–76 г.пр.н.е.)[32].

По същия чисто литературен път е възникнала и поместената в *Повесть временных лет* история за чашата, която печенегите направили от главата на княз Светослав, разгромен на път към Киев след края на балканските му кампании и сключването на мирния договор с император Йоан Цимисхи през есента на 971 г.[33] Доколкото съставителят на най-стария руски летопис е използвал системно старобългарския превод на хрониката на Георги Монах, той най-вероятно е употребил като образец описанието на гибелта на император Никифор[34]. Към категорията на чисто литературните легенди (лесно преминаващи в страшни слухове и обратно) следва да отнесем и разказа за съдбата на пленения от българите в битката при Адрианопол през 1205 г. латински император Балдуин I (1204–1205), който откриваме в Историята на Георги Акрополит: „Неговата глава, както казват, подир убиването му служела на варварина за чаша, след като била очистена цялата ѝ вътрешност и наоколо

---

[31] **Goffart, W**. The Narrators of Barbarian History (A.D. 550–800). Jordanes, Gregory of Tours, Bede, and Paul the Deacon. Princeton, 1988, p. 392.

[32] **Николов, А**. Из византийската историческа топика..., с. 237.

[33] Повесть временных лет. Подготовка текста, перевод, статьи и комментарии Д. С. Лихачева. Под редакцией В. П. Адриановой-Перетц. Издание второе, исправленное и дополненное. Санкт-Петербург, 1996, с. 35 (под 972 г.). Интересна е една по-късна и напълно фантастична добавка към този текст, поместена в препис на руски летопис в ръкопис Санкт-Петербург, Российская национальная библиотека, F. IV. 214: „И тази чаша и досега се съхранява в съкровищниците на печенежките князе, и князете пиеха от нея заедно с княгинята в чертога [си]... А също и черепите на останалите му воини обковаха със сребро и ги държаха при себе си, като пиеха от тях“ (Цит. съч., с. 447).

[34] **Николов, А**. Из византийската историческа топика..., с. 245, бел. 46.

била покрита с украса“[35]. Впрочем на този фон не е чудно, че друг византийски писател – Константин Акрополит (син на историка Георги Акрополит) – директно характеризира цар Калоян като един нов хан Крум[36].

Изложеното дотук ни дава основание да твърдим, че казусът с чашата, направена от главата на убития император през 811 г., представлява само един пореден проблясък на все още живата във Византия антична традиция за отблъскващите обичаи на скитите и останалите северни номадски народи. Възникването на този разказ без никакво съмнение може да се свърже с опозиционните спрямо Никифор църковни среди, ярък представител на които е Теофан Изповедник.

[35] ГИБИ, VIII, с. 155.

[36] ++

ИНСТИТУТ ПО БАЛКАНИСТИКА
Studia balcanica 27, София, 2009

ЩРИХИ КЪМ БАЛКАНСКОТО СРЕДНОВЕКОВИЕ
Изследвания в памет на проф. Николай Кочев

Лиляна Симеонова

ПРАВНА ЗАЩИТА НА ЖЕНИТЕ И ДЕЦАТА В НОВОПОКРЪСТЕНОТО БЪЛГАРСКО ОБЩЕСТВО (*ЗАКОН ЗА СЪДЕНЕ НА ХОРАТА, ЕКЛОГА*)

Чрез християнизацията в българското общество се извършила една своеобразна революция, която засегнала всички сфери на живота: институциите, правораздаването, обществените порядки, брака, имуществените отношения. При липсата на запазени домашни извори е трудно да се каже колко бързо е протекла тази революция в една или друга сфера на живота в България. Но така или иначе обществото в крайна сметка било принудено да се преустрои, като писаното право заменило обичайното, общественият морал бил поверен на грижите на църквата, държавата започнала да се намесва – чрез своето законотворчество и правораздаване – дори в такива сфери на живота като брака, наследяването или подялбата на имущество между наследниците, грижата за правата на вдовиците, разведените и сираците, защитата на децата от посегателствата на педофили, а също и в ред други области, в които по-рано намесата ѝ би била немислима. Нещо повече, при новите порядки църквата и държавата в немалко случаи си поделяли правото на наказание и превъзпитание на провинения, като държавните съдилища издавали присъди според светското наказателно право, а църквата от своя страна налагала епитимии. Най-красноречив пример за такова поделяне между държава и църква на наказателната и превъзпитателната отговорност е *Законът за съдене на хората*, който предписва всевъзможни комбинации от телесни наказания (например бой с пръчка) и епитимия.

В настоящата статия ще разгледаме накратко някои аспекти от семейното и наказателното право, които още в първите десетилетия след покръстването гарантирали правата на жените и децата в българското общество и наказвали посегателствата срещу тях. За съжаление не можем да цитираме конкретни казуси от съдебната практика, защото данни за такива казуси не са запазени. Запазени са обаче, макар и в по-късни преписи и редакции, законодателни сводове, които дават ясна представа, каква е била правната защита – поне на теория, ако невинаги на практика – на един такъв немалък сегмент от обществото, какъвто са представлявали жените и децата. Разбира се, още в началото трябва да се направят известни уговорки: например, че обичайната уредба на брака и развода, установени още преди покръстването, вероятно са продължили да съществуват и дълго след това паралелно с опитите да се наложи бракът по т.нар. екложно право. Като доказателство за голямата устойчивост на брачно-правните обичаи, възникнали още по време на езичеството, служи и фактът, че бракове чрез кражба на невеста, откуп, приставане и дори без църковна благословия се срещат в някои краища на България дори и в края на XIX или през първите десетилетия на XX в. В самата Византия църковният обред при сключване на брак станал задължителен едва в края на IX в., а в България – по време на византийското владичество. Голяма устойчивост показвал и обичаят бедни родители да продават децата си в робство – византийските извори споменават за този български обичай дори в края на XI в.

Колкото и устойчиви да са били езическите обичаи обаче, още с акта на покръстването българският владетел, подкрепян от църквата, показал, че има и желанието, и политическата воля да наложи нов тип закони, които да съответстват на християнския характер на държавата му. Тук няма да се спирам на настойчивите искания на княз Борис I да получи не само богослужебна литература, но и писани закони и от Константинопол, и от Рим. („Позволено ли е на държавата да съди за престъпленията?“, питал Борис папата.) Няма да се спирам и на напътствията, които князът получил от двамата най-видни представители на църквата по онова време – константинополския патриарх Фотий и римския папа Николай I. Ще отбележа само, че съветите на патриарха относно брака и отношението на управляващия към жените са заимствани предимно от класическата морализаторска литература, докато *Отговорите* на папата почиват върху Юстиниановото право, някои закони на лангобардските крале и декретите на предходни папи. Няма да се спирам и на третия възглед за брака и за жената, почерпан изцяло от Библията и вероятно застъпван от

византийските мисионери по места, който е намерил отражение в *Житието на Методий*. По всички тези въпроси вече съм писала другаде.

Правната обосновка на християнския брак и произтичащите от това права на жените и децата са намерили отражение преди всичко в т.нар. славянска *Еклога* и в по-малка степен в *Закона за съдене на хората*. Изследването на тези юридически паметници обаче се натъква на редица трудности. Така например не е известно нито кога точно са съставени или преведени споменатите паметници, нито кога са промулгирани. Що се отнася до *Закона за съдене на хората*, той не е познат в своя оригинал, а само в две по-късни редакции – кратка и обширна, като спор буди както въпросът за мястото на съставянето му (Великоморавия или България), така и въпросът за съотношението между двете му редакции, а именно дали кратката редакция е по-близо до изгубения оригинал или обратно. Т.нар. славянска *Еклога* пък съдържа множество немаловажни отклонения от византийския оригинал. Любопитно е, че тези отклонения съответстват на някои текстове на *Закона за съдене на хората*. Той от своя страна заимства общата структура на византийската *Еклога*, но съдържа и редица постановки, които имат преки аналози в *Отговорите* на папа Николай: от общо 32 глави на кратката му редакция 12 са във връзка със 17 отговора на папата и носят явни следи от въздействието на тези отговори върху тях. За славянската *Еклога* се спори дали е била съставена едновременно със *Закона за съдене на хората* или доста по-късно. Съществува дори мнение, че в съдебната организация на средновековна България прилаган от светските съдилища като истински закон е бил само *Законът за съдене на хората*, а двете еклоги (византийската и славянската) са се разпространявали като справочници на боравещия с тази материя, но не са имали силата на закон. И накрая трябва да се изтъкне, че в различните Кормчии книги, които са паметници от една по-късна епоха, славянската *Еклога* винаги е поместена заедно с кратката редакция на *Закона за съдене на хората*.

И така, без да сме сигурни кой от двата законодателни свода – славянската *Еклога* или *Законът за съдене на хората* – е бил прилаган в светските съдилища на България в първите десетилетия след покръстването, да пристъпим към основните законови положения, осигуряващи правната закрила на жените и децата според единия и другия закон. По въпросите на семейно-имуществения право славянската *Еклога*, подобно на византийския оригинал, следва в общи линии Юстиниановото законодателство. И все пак т.нар. екложно право съдържа някои постановки за брака, които представляват модификация на Юстиниановите закони. Например годежът, от който – като обещание за бъдещо встъпване в брак – преди не произтичали никакви

юридически задължения, съгласно *Еклогата* се превръщал в подготвителен стадий на брака и разтрогването му водело до заплащане на неустойка от страна на разтрогналия го. Бракът, според *Еклогата*, представлявал съюз между мъжа и жената, като двамата имали еднакви имуществени права. Нещо повече, брачното християнско право за първи път било разработено именно от *Еклогата*: за разлика от Юстиниановото законодателство и каноните на Трулския (или VI Вселенски) събор от 681 г., тя разглежда много по-подробно забраните за брак между кръвни роднини и значително намалява броя на законовите поводи за развод. Изменения се констатират и в други раздели на гражданското право, които по един или друг начин имат отношение и към брака и родените от него деца. Такива изменения забелязваме например в трактовката на въпросите за опеката и попечителството, за даренията, за реда на наследяването на имуществото на починал родител, съпруг или кръвен роднина.

Какво представлява бракът по т.нар. екложно право? Необходимо условие за неговата валидност е и двамата съпрузи да са християни; бракът между езичници е невалиден. *Еклогата* поставя условие, щото и сключващите годеж да са християни, да са навършили 7 години, да бъде постигнато съгласие както между тях, така и между родителите им (виз. *Еклога* титул I, статия 1; слав. *Еклога* титул VIII, статия 1). За сключването на брак пък се изисква мъжът да е навършил 15 години, а жената – 13 (виз. и слав. *Еклога*, титул II, статия 1). И още: между сключващите брак да няма нито кръвно, нито духовно родство, нито сватовство. Интересният момент е, че славянската *Еклога* превръща и родителското съгласие в задължително условие за брака (слав. *Еклога*, титул II, ст. 1).

Макар и това да изглеждало по-скоро формално, отколкото реално приложимо, християнският брак осигурявал известно равноправие на жената, като защитавал имуществените ѝ права – както на нея самата, така и на децата ѝ. Според екложното право жената можела да има свое имущество, а мъжът бил длъжен да пази непокътната зестрата на жена си (виз. *Еклога*, титул II, статия 3; слав. *Еклога*, титул II, статия 3). Кредиторите на мъжа нямали право да посягат на зестрата на жена му, нито представителите на държавното съкровище имали право да влязат в дома му и да вземат нещо, преди жена му да е взела зестрата си (виз. и слав. *Еклога*, титул III, статия 3). При повторен брак на овдовелия родител децата имали право да поискат бащините или майчините си имоти (виз. *Еклога*, титул II, статии 5 и 6; слав. *Еклога*, титул II, статия 5). Също така при повторен брак бащата нямал право да подари на новата си съпруга имущество, което надвишава частта на едно от децата от

предишния му брак (виз. *Еклога*, титул II, статия 10; слав. *Еклога*, титул II, статия 7).

Сираците също получавали закрила според екложното право: при смърт на съпруга грижата за малолетните деца се падала на съпругата, без да се назначава настойничество; такова се назначавало, когато и двамата родители били мъртви; ако родителите не били посочили настойник в завещанието си, „благочестиви домове“ (т.е. сиропиталища, църквата, манастирите, епископствата) поемали настойничеството над сираците (виз. и слав. *Еклога*, титул VII, статия 1).

Според *Еклогата* основанията за развод са няколко: важащо и за двамата съпрузи основание е, ако единият от тях е извършил опит за убийство над другия или се е разболял от проказа; основание за искане на развод от страна на мъжа е изневярата на жена му, но обратното – изневярата на мъжа – не позволява на жената да иска развод; повод за искане на развод от страна на жената пък е продължилата минимум 3 години импотентност на мъжа ѝ (виз. *Еклога*, титул II, статия 13; слав. *Еклога*, титул II, статия 9). Подобна постановка се съдържа и в *Закона за съдене на хората* (гл. XXXa). Според славянската *Еклога* обаче заболяването от душевна болест на единия от съпрузите не е повод за развод (слав. *Еклога*, титул II, статия 9). Тук трябва да отбележим, че един трети юридически паметник – *Номоканонът* – дава и други основания за развод: например тригодишното отсъствие от съпружеското жилище на единия от съпрузите, душевно разстройство или венерическо заболяване на единия от тях, тежкото пиянство на мъжа, изтезанията на жената от страна на нейния съпруг.

Няма подробно да разглеждам въпроса за наследяването по екложното право. Ще отбележа само, че наследяването е ставало по закон и по завещание. С малки отклонения и византийската, и славянската *Еклога* повтарят постановките на Юстиниановото законодателство, което припознава 5 групи наследници. Интересно е да се отбележи, че според славянската *Еклога* (титул VII, статия 2), ако умрелият нямал родственици, половината от имуществото му се наследявала от жена му, а другата половина се давала на църквата и бедните; ако умрелият нямал и жена, цялото му имущество се давало или на църквата, или на царското съкровище.

Законът за съдене на хората, от друга страна, е преди всичко наказателен закон. По-голямата част от неговите постановки са наказателноправни. Освен това, немалко от постановките, засягащи други правни области, включват и наказателноправни елементи. *Законът* разглежда няколко типа престъпни деяния: религиозни (практикуването на езичество и вероотстъпничес-

твото); престъпления срещу обществения морал, приемащи различни форми на блудство; престъпления срещу обществената безопасност (опожаряване); престъпления срещу правото на църковно убежище (вкл. самоуправството); престъпления срещу имуществото чрез неговото унищожаване; кражба на специфични предмети; престъпления срещу личността и нейния статут; присвояване на чужд роб.

Най-многобройните и всестранно уредени от *Закона за съдене на хората* са престъпленията срещу обществения морал, които имат една или друга форма на блудство. В това се състои и една от характерните му особености. На първо място в тази категория престъпни деяния се поставя блудството на женен мъж с робиня безчинница (гл. IV): забележете, че става дума не за всеки, а само за женен мъж, и то не с всяка робиня, а само с морално покварена. Следващата глава (гл. V) разглежда въпроса за блудството на всякакъв мъж, женен или неженен, с чужда робиня; от друга страна, блудството на мъж с неговата собствена робиня не се разглежда като престъпление. Глава VI се отнася за блудството на чернец (калугер) с робиня или свободна, с омъжена или неомъжена, или с черница (калугерка). Интересното тук е, че за прегрешилата монахиня не се предвижда наказание от закона. Наказание се предвижда само за прегрешилия монах, а в обширната редакция на *Закона* в тази глава са включени и наказания за дякони, свещеници и епископи, извършили подобно прегрешение с чужда жена, като наказанието за тях е отнемане на духовния им сан. За разлика от *Закона за съдене на хората*, *Еклогата* предвижда отрязване на носа, но без последвала епитимия, било то за съгрешилия монах или за съгрешилата монахиня.

По-нататък *Законът за съдене на хората* предвижда наказания за бракове между духовни роднини, респективно кум и кумица или кумец и кума (гл. VII, I част). Следващите глави на *Закона* се отнасят за такива престъпления срещу обществения морал, каквито са съвкуплението с омъжена жена (гл. VII); съвкуплението с девствена девойка не по волята на родителите ѝ и в случай, че не е последвал брак поради отказ на мъжа или поради причини, свързани с неговата личност (гл. VIII); принудителното съвкупление с девица на пусто място, където няма кой да ѝ се притече на помощ (гл. IX); съвкуплението с девственица, преди тя да е навършила двайсет години (гл. X); съвкуплението с обречена (сгодена) девойка, дори ако това е станало с нейно съгласие (гл. XI); кръвосмешението (гл. XII); двуженството, респективно многоженството (гл. XIII). Наказанието за този, който продадял някого в робство, било, че той самият придобивал робски статус. По всяка вероятност

това постановление важало за хората, които се изкушавали да продават децата си в робство.

Членовредителните наказания в *Закона за съдене на хората* са доста редки и по това той се отличава съществено от *Еклогата*. Доколкото има такива наказания в *Закона*, те най-често се свеждат до отрязване на носа в комбинация с продължителна епитимия. Например блудният монах се наказвал с отрязване на носа, което трябвало да бъде последвано от 15-годишна епитимия при определени модулитети на слушане на св. литургия. Наказанието бой с пръчка е предвидено за най-голям брой провинения, като то може да бъде обикновено биене или биене до нараняване и може да бъде приложено като самостоятелно наказание или кумулативно, т.е. заедно с епитимия. Наказанието изселване от земята, т.е. от областта, се прилага сравнително рядко – например наказанието за робинята безчинница, съвкупила се с женен мъж, било тя да бъде продадена „през две земи в трета“. Наказание, състоящо се от бой с пръчка и изселване от областта заедно със 7-годишен пост, се прилагало към съгрешилия с девица, който е беден и не може да ѝ плати огромната глоба от 1 литър злато „за срам“. Предвидени са и наказания в натура за онези престъпници срещу обществения морал, които не можели да платят глобата „за срам“ в пари, но имали някакво имущество, което бивало отнемано в полза на озлочестената мома. Що се отнася до епитимията, тя включвала пост от 7 до 15 години и слушане на литургия при определени модалитети. Този вид наказание се налагало от църквата, при това обикновено в комбинация с наказанието, присъдено от светския съд. *Еклогата*, за разлика от *Закона за съдене на хората*, не включва епитимии.

Брачното право в *Закона за съдене на хората* е сведено до една глава и тя се отнася до ненарушимостта на брака и причините за развод (гл. XXXa). От казаното дотук се вижда, че християнският морал наложил промяна в съществуващите порядки: редица деяния, смятани преди това за допустими, започнали да се третират като престъпления. Едно от тях например е двуженството: сега вече се предвиждало принудително изгонване на втората жена и децата ѝ от дома на мъжа, който трябвало да остане само с първата си жена. Като престъпления вече се третирали и кръвосмешението, посегателството срещу сгодена мома и бракът между лица, обвързани – според християнството – в духовно родство. Съставителят на обширната редакция на *Закона за съдене на хората* е вмъкнал в него текстове, заимствани от византийската *Еклога*.

Законите на християнската държава едва ли са могли бързо и безконфликтно да променят съществуващите порядки. Най-вероятно срещу тях е имало съпротива, породена както от устойчивостта на обичайното право, така

и от житейската драма, която някои от новите закони неизбежно пораждали. Такава била например драмата, произтичаща от закона, който постановявал принудително изгонване на втората съпруга заедно с децата ѝ. Като цяло обаче новите закони предоставяли значителна правова защита на жените и децата, с които съпругът, неговият баща или пък други мъже – роднини на съпруга, вече не можели да се разпореждат единствено по свое усмотрение. Налагал се, макар и бавно, и един нов морал, който третирал като престъпления редица явления, които преди това езичеството смятало за допустими. Не на последно място, създаден бил и механизъм, чрез който християнската държава можела да се намесва дори в такива сфери на живота, в които намесата на езическата държава би била немислима.

ИЗВОРИ

Благоев, Н. Еклога [Университетска библиотека 122]. С., 1936.

Ганев, В. Закон Соудный людьмъ. Правно-исторически и правно-аналитични проучвания. С., 1959.

Деяния Вселенских соборов, т. VII: Трулльский собор. Казань, 1873.

Тихомиров, М. Н. (ред.). Закон Соудный людем краткой редакции. Москва, 1961.

Dewey, H. W. – A. M. Kleimola (eds. and trans.). Zakon sudnyj ljudem (Court Law for the People) [Michigan Slavic Materials, no. 14]. Ann Arbor, MI, 1977.

Monferratus, A. G. (ed.). Ecloga Leonis et Constantini. Athenis, 1889.

Oroschakoff, H. Ein Denkmal des bulgarischen Rechts (Zakon sudnij ljudem). – Zeitschrift der vergleichenden Rechtswissenschaft 33 (1915), с немски превод на *Закона*: пак там, 197–254.

Perels, E. – D. Detschew. Nicolai I Papae Responsa ad Consulta Bulgarorum. Serdicae, 1939 (repr.: ИБИ, VII, 1960, 68–125).

Perels, E. (ed.). Nicolai I Papae Responsa ad Consulta Bulgarorum. – MGH Epistolae VI. Ep. 99, 568–600.

Petkov, K. (ed. and trans.). Law for Judging the Common People. –In: **Idem** (ed. and trans.). Voices of Medieval Bulgaria, Seventh-Fifteenth Century: Records of a Bygone Culture. Leiden–Boston, 2008, 48–54.

Zachariae a Lingenthal, C. E. Ecloga Leonis et Constantini [Collectio librorum juris graeco-romani ineditorum]. Lipsiae, 1852.

ИЗСЛЕДВАНИЯ

Андреев, М. Римското право и славянската Еклога. – ГСУ ЮФ, т. I, 1959.

Липшиц, Е. Э. Очерки истории византийского общества и культуры, VIII – первой половины IX века. Москва–Ленинград, 1961.

Симеонова, Л. Християнизацията на България и проблемът за мястото на жената и брака. – Във: Общото и специфичното в балканските култури до края на XIX век. Сборник в чест на 70-годишнината на проф. Василка Тъпкова-Заимова. С., 1997, 46–61.

Флоринский, Т. Д. Древнейший памятник болгарского права. – Във: Сборник статей по истории права, посвященный М. Ф. Владимировскому-Буданову. Киев, 1904.

Andreev, M. Sur l'origine du „Zakon sudnyj ljudem" (Loi pour juger les gens). – Revue des études sud-est européennes, I, 1963, 3–4, 335–337.

Procházka, V. Le „Zakon sudnyj ljud'm" et la Grande Moravie. – Byzantinoslavica, 29:1 (1968).

Simeonova, L. Diplomacy of the Letter and the Cross. Photios, Bulgaria and the Papacy, 860s–880s. Amsterdam, 1998.

Sinogowitz, B. Studien zum Strafrecht der Ekloge. Athenis, 1956.

Vašica, J. Origine cyrillo-méthodienne du plus ancien code slave dit „Zakon sudnyj ljudem". – Byzantinoslavica, 12 (1951).

ИНСТИТУТ ПО БАЛКАНИСТИКА
Studia balcanica 27, София, 2009

ЩРИХИ КЪМ БАЛКАНСКОТО СРЕДНОВЕКОВИЕ
Изследвания в памет на проф. Николай Кочев

Тотю Тотев

НОВИ МАТЕРИАЛИ И НАБЛЮДЕНИЯ ЗА ТРАПЕЗНАТА РИСУВАНА КЕРАМИКА ОТ ДВА МАНАСТИРА ВЪВ ВЕЛИКИ ПРЕСЛАВ

Доскоро за рисуваната трапезна керамика от Преслав се знаеше малко. Известният познавач на византийската глазирана керамика Д. Т. Райс даже настояваше, че в Преслав почти не се откриват фрагменти от трапезни съдове[1]. Ив. Акрабова-Жандова първа от изследователите на преславската художествена култура обърна внимание, че трапезната рисувана керамика не е изолирано явление в българската столица и се среща при разкопки не само в рамките на укрепения град, но и в неговата околност[2]. Определено внимание заслужават изводите на Жандова за появата на трапезната рисувана керамика в края на IX – началото на X в. и за общността, която тя намира в техническо, стилистично и орнаментално отношение с керамиката, предназначена за архитектурна декорация[3]. Новият рисуван керамичен материал, открит при разкопки в ниската крайречна част на Външния град, наречена Селище[4], върху

[1] **Talbot-Rice, D.** Byzantine Polychrome Pottery. A survey of recent discoveries. – Cahiers Archéologiques (Paris), 7, 69–70.

[2] **Акрабова-Жандова, Ив.** Преславската рисувана трапезна керамика. – Във: Преслав. 2. С., 1976, 62–84.

[3] Пак там.

[4] **Чангова, Й.** Към проучването на преславската рисувана керамика. – Археология, 1972, № 1, 33–39; **Същата.** Нови находки от преславска рисувана керамика. – Известия на Археологическия институт, 33, 1972, 285–292.

терасата на юг от известната Кръгла (Златна) църква с манастира около нея[5] и Дворцовия манастир[6], е в съгласие с това становище и твърдението за ограниченото място на трапезната рисувана керамика в репертоара на преславските ателиета трябва да се изостави. Ярко потвърждение за широкото място, което споменатата керамика е заемала в творчеството на майсторите на бялата глина, са и тук разглежданите съдове от Дворцовия манастир и манастира при Кръглата (Златната) църква[7].

Повечето от съдовете са част от значителна рисувана керамична продукция на ателието за рисувана керамика в Дворцовия манастир и произхождат от постройки в ансамбъла, ателието и две от ямите за производствен брак. Намерените при разкопките близо 400 фрагмента са от около 100 съда с различна форма и размери. Най-много са фрагментите от паници с ниско пръстеновидно столче, след тях се нареждат фрагментите от дълбоки купи и накрая – фрагментите от чаши с плоско дъно и форма на пресечен конус и високи кани с дръжки. С изключение на четири съда, отлети в калъпи, всички други са изработени на леко грънчарско колело. Малко съдове имат рисувана украса върху стените и отвън, и отвътре. Най-много са съдовете с нанесена отвътре украса, стените отвън са покрити с жълта глазура. Върху фрагментите от високите съдове – чаши и кани, рисуваната украса обхваща външните стени. Два фрагмента от отлети в калъп съдове предлагат интересно съчетание между релефна и рисувана украса. За нея е трудно да се каже нещо определено, тъй като са намерени в една от ямите за производствен брак и глазурите с контура на рисунката са изцяло унищожени вследствие на несполучливо опалване.

В голямата си част трапезната рисувана керамика от Дворцовия манастир е открита в ями за брак (като нередовна продукция) и сме затруднени да съдим за цветовата ѝ гама. При всички съдове преобладава естественият бледорозов или бледокремав фон, получен след първото бисквитно опалване. Контурът на рисунката е с два оттенъка – шоколаден и черен. Оцветителите са минерални. В палитрата на керамиците са употребени шест тона: светлокафяв, охровожълт, червен, тъмновиолетов, син и зелен. Преди последното

---

[5] **Тотев, Т.** Родов манастир на владетелите в Преслав. – Старобългарска литература, 20, 1987, 120–128.

[6] Предварителни сведения за Дворцовия манастир вж. у: **Тотев, Т.** Дворцовият манастир в Преслав. – Старобългарска литература, 17, 1985, 70–85.

[7] Съдовете са част от продукцията на ателието за рисувана керамика в Дворцовия манастир. **Totev, T.** Atelier de céramique peinte dans le monastère royal de Preslav. – Cahiers Archéologiques, 35, 1987, 65–80; **Тотев, Т.** Родов манастир..., 120–128

(второто) изпичане запълнените с рисувана украса стени на съдовете се покривали с прозрачна глазура. Трябва да отбележим, че по съвсем малко фрагменти има оцелели следи от нея. Обяснение за това, като изключим съдовете от ямите за производствен брак, трябва да се търси в не особено доброто качество на прозрачната глазура.

Включените за разглеждане трапезни съдове и фрагменти са от по-добре запазените. Представените по тях орнаментални мотиви: шахмат, арки, повлек (виеща се клонка), волути, вписани един в друг квадрати, палмети, розети, пауново перо, бордюри с плетка, със зигзаг, с фестони, с перли, с „рибена кост“, с кръгчета с отбелязан център – свободни и скачени, с вълни, с успоредни линии, с дентикули и др., се срещат самостоятелно и във взаимно съчетание и връзка. На фона на общите стилистични принципи, на които е подчинена орнаменталната декорация, това е напълно оправдано. В стремежа към стилизация манастирските керамици са довели някои от растителните мотиви до геометризъм. Заедно с изброените мотиви в украсата на трапезните съдове се срещат и изображения на птици и животни.

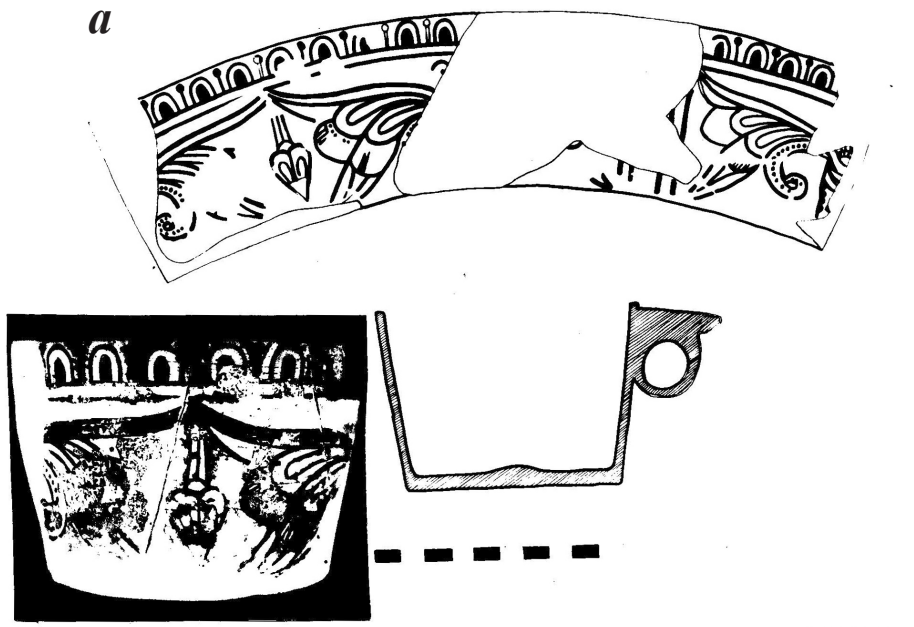
Високите постижения на преславските керамици в областта на трапезната рисувана керамика особено ярко се открояват в по-добре запазените съдове. Във връзка с формата и украсата на някои съдове с високи стени и дръжки оправдан интерес заслужава една чаша с форма на пресечен конус с растителна украса (*обр. 1а*). Тя е висока 7 см и има диаметър на устието 0,5 см. От заловената за стените ѝ дръжка не са запазени следи. За това, че е имала дръжка, научаваме от две фрагментирани, подобни на нея чаши, открити при разкопките в една от ямите за производствен брак към ателието. Дръжката им била пръстеновидна, със свързана отгоре листовидна плочка. В разпределената по много сполучлив начин украса върху външните стени на чашата са съчетани геометричен и растителен орнамент. Първият е представен с мотив арки, познат от керамиката за архитектурна декорация и съдове от други места в няколко варианта[8]. Не без основание Кр. Миятев го извежда от елинистическите канелюри в архитектурната украса, разпространени в редица църкви[9] и в Преслав[10]. Растителният орнамент, обхващащ останалата част от стените на чашата, се състои от едри полупалмети и сърцевидни листа.

[8] **Миятев, Кр.** Преславската керамика. С., 1936, 82–85; **Акрабова-Жандова, Ив.** Преславската рисувана трапезна керамика, 62-63.

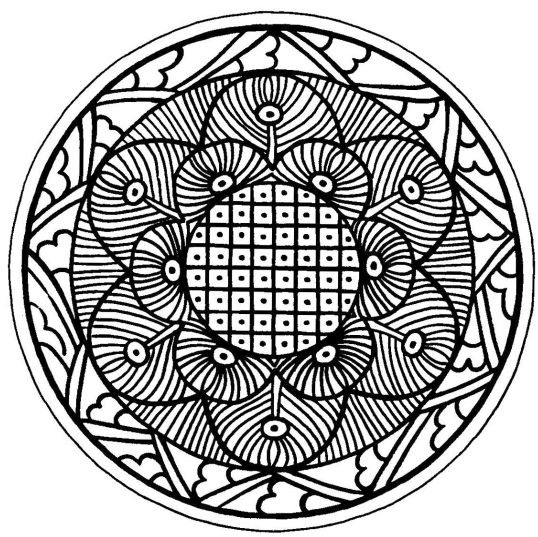
[9] **Миятев, Кр.** Преславската керамика, с. 82 сл.

[10] **Ваклинова, М.** Канелюрата в преславската декорация. – Във: Преслав. 2. С., 1976, 209–217.

а



б



Обр. 1а. Рисувана керамична чаша от Дворцовия манастир **(IX–X в.)**

Обр. 1б. Рисувана плитка керамична купа от Дворцовия манастир **(IX–X в.)**

По отношение на формата, пръстеновидната дръжка с плочка и разпределението на украсата си рисуваната керамична чаша намира подчертана близост със сребърната чаша на Сивин Жупан от Преслав[11]. Това се обяснява, от една страна, с общата за двете находки дата – края на IX – първата четвърт на X в., и от друга – с взаимното влияние, което си оказват различните художествени техники и материали. Особено е силно въздействието на торевтиката върху керамиката.

Изисканият вкус на някои манастирски керамици наложил отпечатъка си върху украсата на една плитка паница с ниско пръстеновидно дъно и размери: височина 4,5 см и диаметър 19,5 см (*обр. 1б*). В просто решената композиция, запълваща цялата вътрешност на съда, със сдържаната гама на черния, светлокафявия, розовия и зеления тон художникът е успял с мотивите – кръг, шахмат, пауново перо и заловени един за друг с долните си ъгли триъгълници в бордюрния фриз – да създаде въздействаща от пръв поглед украса. За това много спомага многолистната розета, съставена от разположени в два реда „паунови пера“ около запълнения с шахматен мотив кръг върху дъното. Силата на въздействието до голяма степен произтича от едро решения мотив „пауново перо“, който заедно със запълнените с черния тон на контура полета между листата на розетата и бордюрния фриз не е оставил фон, за да се доловят очертанията на всички компоненти от украсата.

Пауновото перо или опашка, както го наричат някои, е познато от репертоара на ателиетата за рисувана керамика в манастира около Кръглата (Златната) църква[12]. Освен на малки квадратни плочки от стенна декорация, го срещаме и върху плочки от икони с изображения на архангели[13]. Някои изследователи го смятат за типичен цариградски мотив[14].

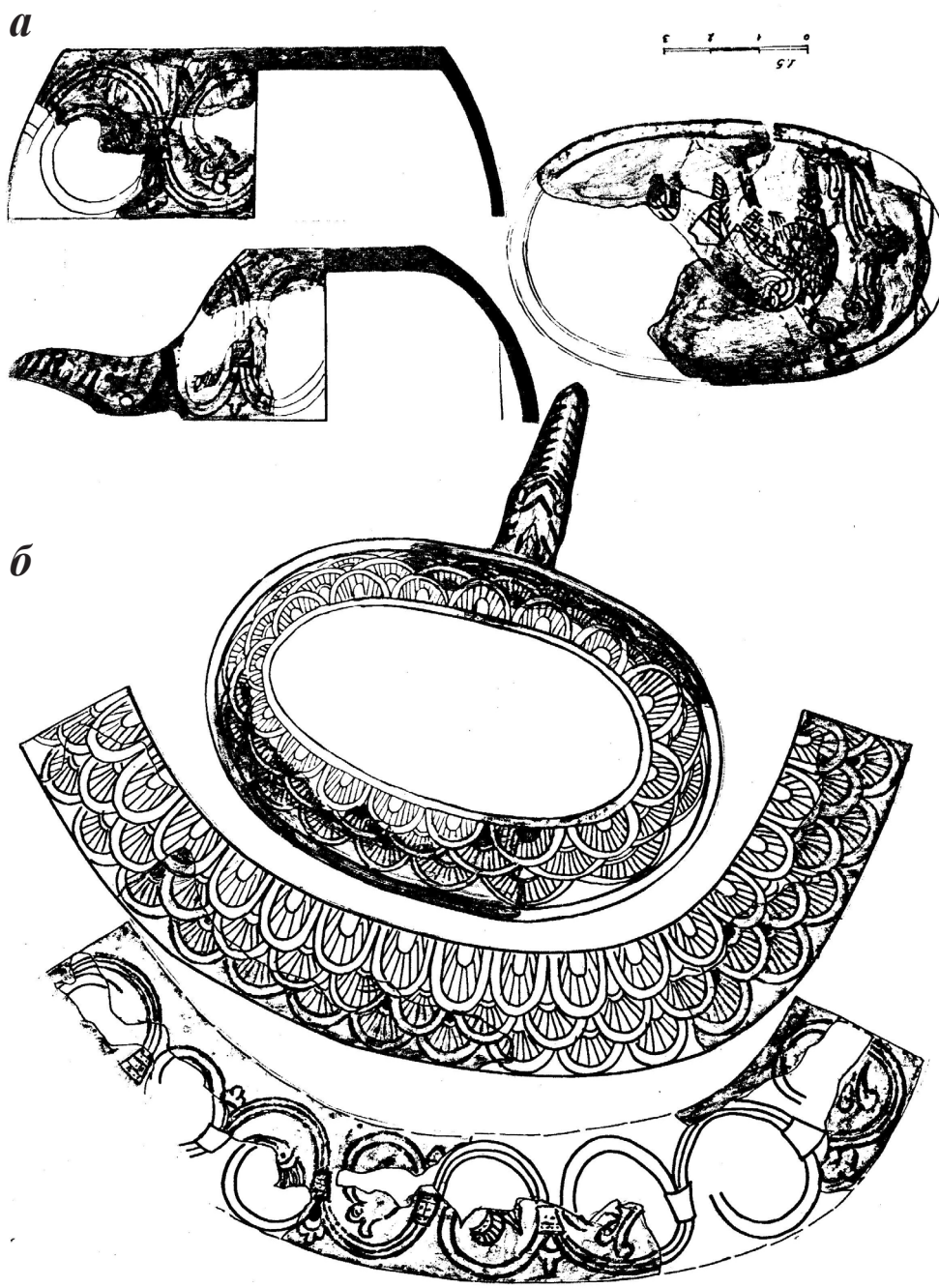
Декоративното въздействие на мотива „пауново перо“ е особено силно при един съд с форма на патица (*обр. 2а, б*). Формата на съда след източването на грънчарското колело е доработена чрез ръчно формуване. Има размери 6,2 × 18,6 см и дължина на дръжката 6,6 см. Единственият елемент, спомагащ за възприемането на съда по този начин, е реалистично моделираната му като глава на патица дръжка. С част от шията и широката си човка дръжката излиза перпендикулярно от стените на елипсовидно оформеното тяло (*обр. 2а*). Рисуваната украса, обхващаща стените отвън и отвътре, и дръжката са в

[11] **Тотев, Т.** Сребърна чаша с надпис от Преслав. – ИАИ, 27, 1967, 5–15.

[12] **Миятев, Кр.** Преславската керамика, табл. VI–VII.

[13] Пак там.

[14] **Coche de la Ferté, E**. Décors en céramique byzantine au musée du Louvre. – Cahiers Archéologiques, 9, 1957, p. 198.



Обр. 2а, б

Фрагментиран рисуван керамичен съд с форма на патица от Дворцовия манастир **(IX–X в.)**

светлокафяво, тъмнокафяво, жълто и червено. Върху стените на съда отвън се разгъва с извивките си един от бордюрните орнаменти – повлекът (*обр. 2б*). Излизащите от виещото се стебло наляво и надясно разклонения завършват в извивките си с полупалмети. При всяко разклонение стеблото е обхванато с жълти ленти, украсени в средата с точковидни кръстове. От ъглите на разклоненията излизат светлокафяви трилистници. По същия начин мотивът е представен върху правоъгълни керамични плочки за архитектурна декорация от Кръглата (Златната) църква[15].

По-голямата част от елипсовидното дъно на съда е заета от изображение на паун, обърнат надясно, застанал пред палметообразен храст. Дъното с изображението обрамчва светлокафяв кант. Стените извън рамката са плътно запълнени с мотив пауново перо, нанесен свободно и артистично с цвета на контура. По сходен начин мотивът обхваща стените на една византийска кръгла керамична купа с фронтално изображение на паун от Лувъра[16]. Паунът е едно от любимите и често срещани изображения в християнската символика[17]. Въз основа на това и на представените чрез точкуване кръстове по превръзките в разклоненията на повлека по външните стени на съда (*обр. 2б*) със сигурност може да се твърди, че този уникален по отношение на формата си съд е бил предназначен за нуждите на богослужебния култ в някои от богатите столични църкви. Подобни изображения на пауни са известни от рисувани трапезни съдове от Патлейна[18], от апликация на Преславското златно съкровище[19] и от паметници на каменната пластика[20].

В репертоара на керамиците от Дворцовия манастир, освен птици, влизали и други животински образи – реални и фантастични. Върху керамични фрагменти, изхвърляни поради прегаряне в две от ямите за производствен брак, се разпознават около десет зооморфни изображения и сцени. За съжаление за повечето от тях може да се съди единствено по рисунката на контура. Значителен интерес представляват два фрагмента от рисувана купа с глава и част от крило на познатото от иранската митология полиморфно същест-

---

[15] **Миятев, Кр.** Преславската керамика, с. 85, обр. 37.

[16] **Coche de la Ferté, E. Décors en céramique**, fig. 7; **Grabar, A.** Sculptures byzantines de Constantinople (IV^{e}–X^{e} siècle). **Paris, 1963, pl. LXXa.**

[17] **Charbonneau-Lassay, L.** Le Bestiaire du Christ. **Paris, 1940, p. 617 sq.**; **Lother, H.** Der Pfan in der Altchristlichen Kunst. **Leipzig, 1929.**

[18] **Миятев, Кр. Преславската керамика, обр. 59; Акрабова-Жандова, Ив.** Преславската рисувана трапезна керамика, с. 73, обр. 23, 24; **Тотев, Т.** Непубликувани материали.

[19] **Тотев, Т.** Преславското златно съкровище. С., 1983, 90–91, обр. 37.

[20] **Мавродинов, Н.** Старобългарското изкуство. С., 1959, обр. 251.

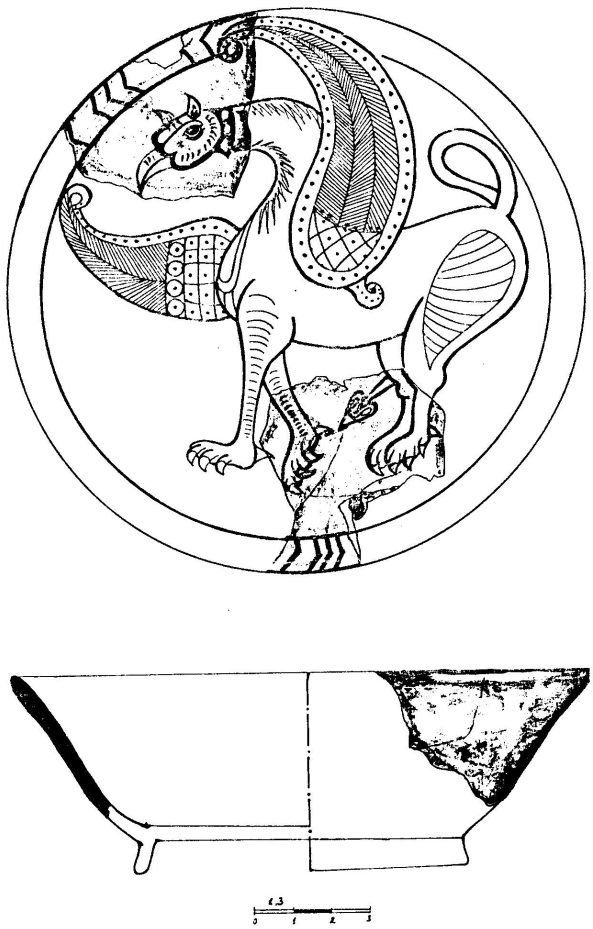
Обр. 3

Силно фрагментирана рисувана керамична купа от Дворцовия манастир със семурв (куче-птица) от Дворцовия манастир (IX–X в.)

во сенмурв (куче-птица) (*обр. 3*)[21]. Разположението на главата и запазилият се връх на едното крило в непосредствена близост до украсения с фестони (полудъги) бордюр на съда подсказват, че изображението е било едро и е заемало цялата вътрешност на съда, а не само дъното, както при някои от византийските рисувани съдове със зооморфни изображения от Херсонес[22].

[21] **Тревер, К. В.** Сенмурв-Паскудж, собака-птица. Л., 1937.

[22] **Залесская, В. Н.** Византийская белоглиняная расписная керамика (каталог выставки). Л., 1985, обр. 21–31; **Eadem.** Nouvelles découvertes de céramique peinte byzantine du X^{e} siècle. – Cahiers Archéologiques, 32, 1984, fig. 7–10.



Обр. 4
Сравнително добре запазена рисувана керамична купа с орелоглав грифон от Дворцовия манастир **(IX–X в.)**

Изображения на сенмурви има в разноцветни емайли върху плочки от диадемата на Преславското златно съкровище[23].

Върху дълбока купа със запазени размери 8 × 26 см е оцелял главно с кафявия контур на рисунката втори полиморфен образ – грифон с глава на орел (*обр. 4*). С изключение на тесния бордюр, запълнен с мотива рибена

[23] **Тотев, Т.** Преславското златно съкровище, с. 36, обр. 37; **Същият.** Опит за реконструкция на диадемата от Преславското златно съкровище. – Музеи и паметници на културата, 1981, № 3, с. 33 сл., обр. 1, 4.

кост и двете успоредни линии до него, нямало нищо друго, което да ограничи и попречи на овладелия до виртуозност линията на рисунката манастирски керамик да създаде този безспорен керамичен шедьовър.

В съгласие с кръглото изобразително поле животното е показано в ход наляво, в спокойна тържествена поза (*обр. 4*). Леко разкрачените предни и задни крака, мощните гърди, почти опрените до рамката на бордюра завити навътре краища на представените в размах криле и едрият палметообразен завършек на изнесената над гърба опашка се открояват върху бледорозовия естествен цвят на глината, без да изглеждат притиснати от изтеглената покрай бордюрния фриз кафява рамка. Гордо изправената глава с подвития надолу мощен клюн и ноктите на здраво стъпилите крака само отчасти загатват за полиморфната му природа. Подобно на грифоните върху две рисувани трапезни блюда, открити при разкопки на манастирския ансамбъл около Кръглата църква[24], с които изображението намира подчертана общност във всяко отношение, и на грифоните с глава на орел от диадемата на Преславското съкровище шията му е обхваната от гердан, украсен с перли[25]. Изображението върху керамичната купа се свързва с грифоните от преславската златна диадема и по отношение на богатата орнаментална украса, нанесена с шоколаден контур по крилата, краката и някои места от оцветеното в червено тяло[26].

Зооморфната украса на манастирските керамици се допълва от изображенията върху фрагменти от рисувана кана (*обр. 5а, б*). Представените в свързани един за друг кръгли медальони образи по външните стени на фрагментите определено свидетелстват, че в репертоара на ателието към Дворцовия манастир освен отделни животински изображения се срещат и по-сложни композиционни решения. Изображението на куче, държащо в устата си заек, съвсем определено свидетелства, че представената върху каната сцена е ловна. Животното във втория медальон е пак куче и отразява друг епизод от ловна сцена. Като кучето, захапало крака на заек от един преславски кемпферов капител[27], и то носи гердан с перли на шията. С позата и цъфналия в полупалмета край на опашката си намира много общи черти с животното върху една открита напоследък в Преслав ажурна апликация, което Ив. Жандова приема за лъвско изображение[28]. Преплетените кръгове много наподобяват медальо-

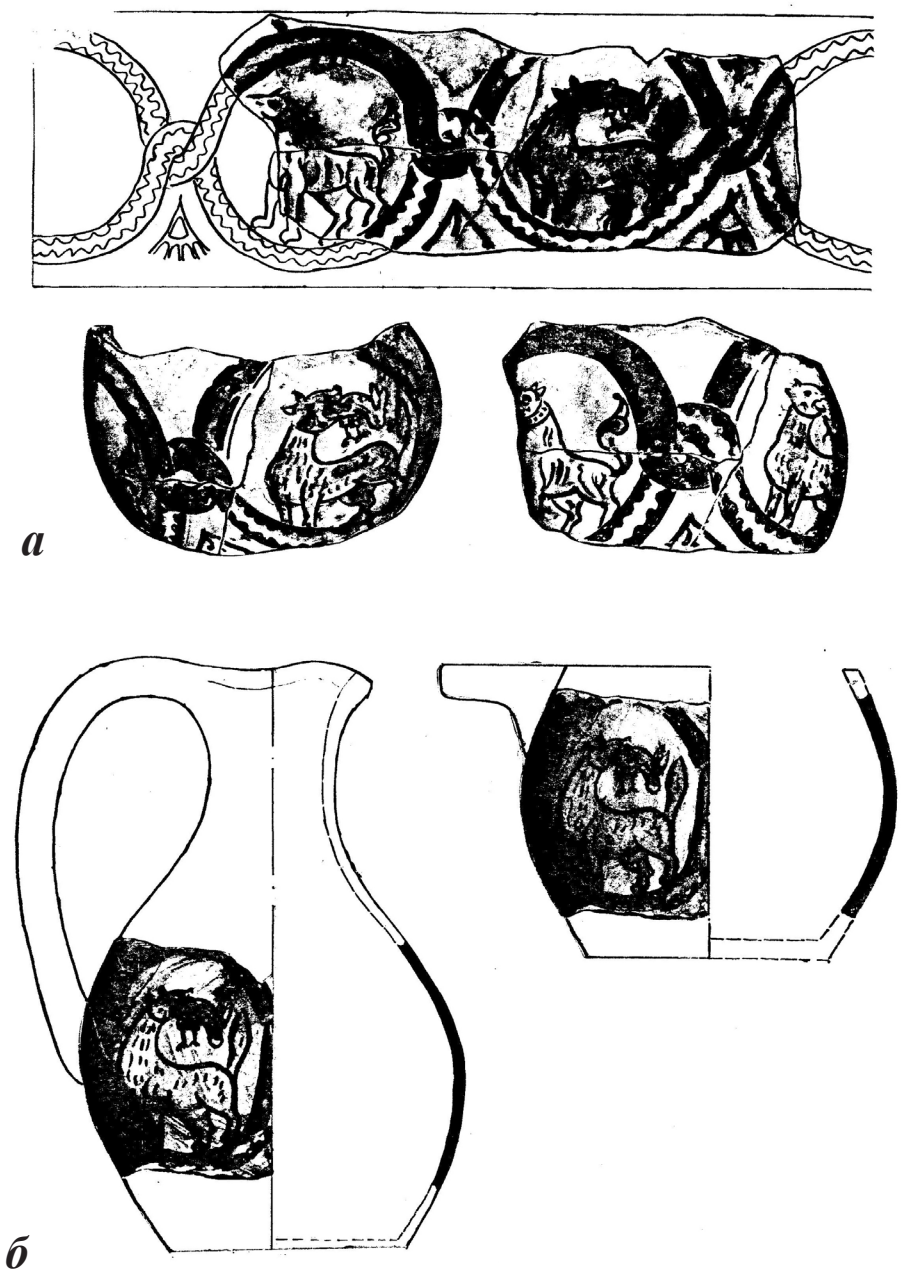
[24] Непубликувани разкопки и материали на Т. Тотев.

[25] **Тотев, Т.** Преславското златно съкровище, с. 38, обр. 39.

[26] Пак там.

[27] **Мавродинов, Н.** Старобългарското изкуство, обр. 240.

[28] **Акрабова-Жандова, Ив.** Златна апрликация с изображение на лъв от Преслав. – Във: Сборник в памет на проф. Станчо Ваклинов. С., 1984, с. 173 сл., обр. 1.



Обр. 5а, б
Фрагментирана рисувана керамична кана с животински сцени
от Дворцовия манастир **(IX–X в.)**

ни от стените на кана 2 от Нагсентмиклошкото златно съкровище[29]. Отделни животни или птици в медальони са известни върху трапезни съдове и от други места на Преслав[30]. Виждаме ги представени и в правоъгълни полета върху една рисувана керамична плочка за стенна декорация от Лувър[31].

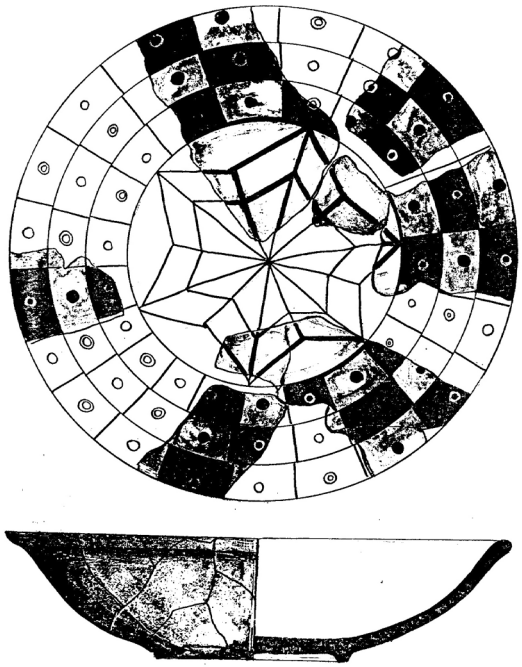
Повечето от намерените при разкопките на ателие № 4 при Кръглата църква материали принадлежат на трапезни съдове. Произхождат главно от насипа, запълващ помещение № 3 и ямата за дефектна продукция, разчистена в близост до една от разкритите две керамични пещи. Превесът сред намерените няколко десетки фрагмента е на височина от 4,7 до 9,5 см; диаметър от 17,5 до 29 см и дебелина на стените от 0,5 до 0,7 см. Често срещаните от други преславски ателиета за рисувана керамика чаши и плитки блюда са представени с ограничен брой екземпляри. С изключение на три съда, отлети в калъп, всички останали фрагменти са от съдове, изработени на леко грънчарско колело. Контурът на орнаменталните мотиви и изображения, както при известните досега съдове от другите преславски ателиета, е шоколаден и черен. В палитрата си за украса на съдовете (отвън или отвътре) керамиците са използвали пет тона: светлокафяв, охровожълт, розов, син и зелен. Най-често срещаните мотиви: шахмат, арки, виещи се клонки и лозови ластари, волути, палмети, розети, вписани геометрични фигури, бордюрни ивици с плетеници, със зигзаг, с фестони, перли, „рибена кост“ и др. изграждат интересни и смели понякога композиционни схеми и решения. Срещаме ги и в съчетание с птици или други животни.

Прекрасно свидетелство за успехите, постигнати в трапезната керамика на ателието, са четири дълбоки купи, оцелели до нас с по няколко фрагмента. Първата е имала размери: височина 4,3; диаметър 17,5 см. Стените ѝ са били рисувани отвън и отвътре (*обр. 6а*). Особен интерес повдига геометризираният характер на украсата, запълваща вътрешността на купата. Представена с голяма доза строгост, композицията е изпълнена с три тона – черен, бял и шоколаден, и се състои от две вписани една в друга шест или осем листни розети върху дъното и три кръгли пояса, шахматно разположени около тях. Стените на втората купа (*обр. 6б*), която е имала размери – височина 9 см и диаметър 27 см, също са рисувани отвън и отвътре. Достигналите до нас шест големи къса от нейното дъно и стените са достатъчни, за да се съди както за характера на вътрешната украса, така и за големите възможности на нейния

[29] **Mavrodinov, N.** Le trésor protobulgare de Nagyszentmiklós. Budapest, 1943, pl. III–VI.

[30] **Акрабова-Жандова, Ив.** Преславската рисувана трапезна керамика..., обр. 23.

[31] **Coche de la Ferté, E.** Décors en céramique, fig. 11.



Обр. 6а. Дълбока рисувана керамична купа с геометрични орнаменти от Кръглата (**Златната**) църква (**IX–X в.**)

Обр. 6б. Дълбока рисувана керамична купа с растителна украса от Кръглата (**Златната**) църква (**IX–X в.**)

автор като майстор на рисунката и с изискан декораторски вкус. По-трудно е да се заключи за продукцията на ателието и само оскъдни следи насочват, че за оцветяване на орнаменталните елементи са били използвани шоколадово, охровожълто, розово и зелено. Докато украсата по външните стени на купата е от няколко успоредни тъмнокафяви пояса, изтеглени свободно от дъното към устието, то нейната вътрешност запълва великолепно решена с растителни елементи композиция (*обр. 6б*). Тя се състои от осем свързани в кръг „ладиевидни“ елемента, подобно на кошница върху дъното, от които тръгват и се разгъват също в кръг един през друг по дълбоките стени на купата трилистници, обхванати в сърцевидна рамка и копиевидни широки листа.

От третата купа са се запазили четири неголеми къса, които показват, че първоначалният диаметър на нейните стени е бил 20,1 см, а тяхната дебелина – 0,4–0,6 см (*обр. 7а*). С изключение на тесния бордюр, запълнен с мотива „рибена кост“, вътрешността на съда е била изцяло заета от полиморфен образ на орелоглав грифон. Животното е обърнато в профил наляво, със събрани едно до друго стъпала на задните крака, с изнесена напред глава и силен размах на крилата, доколкото за това позволява да съдим оцелелият връх на едното. С мощния клюн, нашийника, украсен с перли, някои подробности върху главата и третирането на ноктите на краката, изображението от ателие № 4 повтаря напълно разгледания тук грифон върху подобна купа от ателието за рисувана керамика в Дворцовия манастир (*обр. 4*) и донякъде изображението на съд от манастира в местността Под Вълкашина[32]. По отношение на подробностите върху главата си разглежданият полиморфен образ има общност и с орелоглавите грифони върху плочките от златната диадема на преславското съкровище[33]. Съществено, с което се отличава от изброените изображения, изглежда, е било само в позата. Със събраните си един до друг задни крака и спуснатия надолу връх на опашката разглежданият грифон е бил показан в по-напрегнат и даже в нападателен момент.

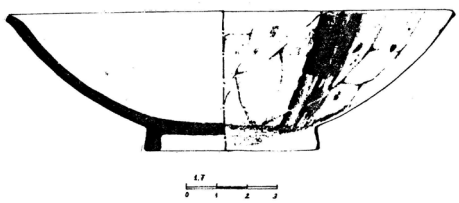
Към продукцията на ателие № 4 отнасяме още една рисувана купа със зооморфно изображение (*обр. 7б*). Тя е намерена преди близо 20 години на 200–300 м източно от Кръглата (Златната) църква в местността Селище при археологически разкопки на един от проучените там граждански ансамбли[34]. До нас е оцеляла с голям фрагмент от дъното с част от стените. За разлика

[32] **Огненова, Л., С. Георгиева.** Разкопки на манастира „Под Вълкашина“ в Преслав през 1948 и 1949 г. – ИАИ, XX, 1955, обр. 23.

[33] **Тотев, Т.** Преславското златно съкровище, обр. 38.

[34] **Тотев, Т.** Нови наблюдения и данни за облика на гражданската архитектура през Първото българско царство. – Във: Преславска книжовна школа, 1, 1995, 7–43.

Обр. 7а. Дълбока рисувана керамична купа с орелоглав грифон от Кръглата (**Златната) църква (IX–X в.)**



Обр. 7б. Плитка керамична купа, с антропоморфизирано изображение на лъв, открита източно от Кръглата църква (**IX–X в.)**

от рисуваната украса на досега разглежданите блюда и чаши върху нейната вътрешност е било представено плиткорелефно изображение на лъв в ход надясно с човешка глава (*обр. 7б*)[35]. По-подробно на изображението се спира Л. Дончева-Петкова, която го характеризира и отнася с право към група митологични животни – антропоиди[36].

Наличието на голям брой образци от трапезни блюда в разгледаните тук манастирски ателиета идва да разколебае изцяло мнението на такъв познавач на глазираната византийска керамика като Д. Т. Райс, че в Преслав почти не се откриват трапезни блюда[37]. В светлината на разгледаните материали трябва също така да се изостави и мнението на Кр. Миятев, че в орнаменталния и изобразителен репертоар на преславските керамици освен птици други животни не се срещат[38]. Навлизането на животински изображения в програмата на манастирските керамици се обяснява с влияние от страна на златарството, текстила, книжната миниатюра и някои други приложни техники. Не е без значение да изтъкна, че някои подобни изображения върху византийски паметници имат преки успоредици в абасидското изкуство[39]. Появата им със сигурност е резултат от повишения интерес на императорите от Македонската династия към мюсюлманското изкуство[40].

Съдовете от разгледаните две колекции на ателиетата от Дворцовия манастир и ателие № 4 на манастира при Кръглата църква с изисканата линия на рисунката, богатството на орнаменталните и изобразителните мотиви потвърждават изказаното преди близо 40 години от А. Грабар мнение, че освен като луксозни блюда за трапезата, те са били използвани и за архитектурна декорация[41].

---

[35] **Мусакова, М.** Изображение на лъв върху керамичен съд от X век. – Изкуство, XXXVII, 1987, 7.

[36] **Дончева-Петкова, Л.** Митологични изображения от българското средновековие. С., 1996, 119–121.

[37] **Talbot-Rice, D.** Byzantine Polychrome Pottery, VII, 69–70.

[38] **Миятев, Кр.** Преславската керамика..., 50–61.

[39] **Talbot-Rice, D.** "Iranian Elements in Byzantine Art". **Иранское искусство и археология.** – Във: III международный конгресс. Доклады. М.-Л., 1939, 204–206.

[40] **Grabar, A.** Le succès des arts orientaux à la cour byzantine sous les Macédoniens. – In: L' Art de la fin de l'Antiquité et le Moyen Age. T. 1. Paris, 1968, 272–288.

[41] Пак там, 272–278.

ИНСТИТУТ ПО БАЛКАНИСТИКА
Studia balcanica 27, София, 2009

ЩРИХИ КЪМ БАЛКАНСКОТО СРЕДНОВЕКОВИЕ
Изследвания в памет на проф. Николай Кочев

Петър Ангелов

ДУХОВНИЦИ-ДИПЛОМАТИ В СРЕДНОВЕКОВНА БЪЛГАРИЯ

В развитието на европейската средновековна дипломация значително място се пада на църквата. Добре известно е, че за изработването на определени правила в поддържането на междудържавните отношения важна роля играят някои от решенията на Вселенските събори, които имат задължителна сила в християнския свят. Господстващата религия оказва голямо влияние както върху външната церемониална страна на дипломатическата дейност, така и при формирането на своеобразни идеологически аргументи, използвани в преговорите. Обстоятелството, че в Европейското средновековие църковната институция е притежавала голяма самостоятелност и тежест в обществения живот, дава основание да говорим за наличието на специфична дипломатическа дейност, засягаща въпросите на вярата и статута на отделните църкви. В това отношение за пример могат да ни служат отношенията между Рим и Константинопол, които търпят сложна еволюция и стигат до точката на най-остра конфронтация.

Християнството започва да играе съществена роля в българската средновековна дипломация след Покръстването. На първо място, новата вяра спомогнала на страната да излезе от нежелателната изолация, в която се намирала поради факта, че била езическа държава. Верските различия представлявали сериозна пречка за воденето на нормална дипломатическа дейност. В много

случаи договорите между християнски и езически държави нямали задължителна сила и без особени угризения са могли да бъдат нарушавани[1].

Възприемането на християнството за държавна религия довело след себе си оформянето на една специфична система от идеологически аргументи, с които българските дипломати си служели в преговорите. Част от тези аргументи почивали изключително върху християнските етични принципи. На първо място, тези принципи изисквали при преговорите да се говори истината, да не се дават лицемерни обещания, да се полагат клетви, без да бъдат нарушавани по-късно, да се проявява милосърдие и снизхождение, когато ситуацията го налага, и т.н.

След Покръстването Византия в значителна степен променила отношението си към България, което спомогнало да се поддържа един по-равностоен дипломатически диалог. В Константинопол били убедени, че новата вяра щяла да облагороди отчасти суровия нрав на езическите българи и неслучайно започнали да наричат техните владетели „духовни синове“ на императора. Нещо повече, някои висши църковни предстоятели, като патриарх Николай Мистик (X в.) например, развивали идеята, че българи и ромеи били вече един „Христов народ“, което означавало, че те не трябвало да воюват помежду си и взаимно да проливат кръвта си[2].

Покръстването поставило и началото на един важен принцип, върху който се основавала дипломацията на редица български владетели. Става дума за умелото използване на противоречията между двата центъра на християнския свят – Рим и Константинопол, за да бъдат постигнати без проливане на кръв важни външнополитически цели. Основите на този принцип поставил княз Борис през периода 866–870, когато се решавал въпросът за автокефалния статут на българската църква[3]. На свой ред цар Симеон също направил опит в края на управлението си да лавира между двете църкви, но този път с цел да бъде признат царският му титул[4]. Възстановителите на българската държава Асен и Петър и особено цар Калоян в редица свои дипломатически изяви отново прибягнали до прилагане на споменатия принцип. Благодарение на това България получила международно признание, а през 1204 г. цар Калоян бил

---

[1] **Ангелов, П**. Ролята на християнството в развитието на средновековната българска дипломация. – ГСУ НЦСВП „Иван Дуйчев“, I, 1987, с. 73 сл.

[2] **Ангелов, П.** България и българите в представите на византийците. С., 1999, с. 83 сл.

[3] **Гюзелев, В.** Княз Борис I. С.,1969, с. 178 сл.

[4] **Златарски, В.** История на българската държава през средните векове. С., 1971, I, ч. 2, с. 487 сл.

увенчан от папата с кралска корона[5]. Прави впечатление, че в сложните и продължителни преговори, които се отнасяли най-вече до статута на църквата, особено голяма активност проявили редица български духовници. Известно е, че през Средновековието дипломацията се осъществявала най-често посредством различните пратеничества, тъй като все още липсвали постоянни дипломатически представителства (т.е. посолства). Съставът на пратеничествата се определял най-често от самия владетел[6]. В тях в зависимост от целите на мисията били включвани различни хора. Обикновено това били роднини и приближени на царя, които активно участвали в политическия живот. Не на последно място, в отделни мисии, освен светски лица, се включвали и духовници от различен ранг. Обикновено на низши духовници били поверявани чисто куриерски функции. Тяхната задача се свеждала до пренасянето на писмени послания и подаръци, с които да се засвидетелства уважението към партньора. Първите известия за такава куриерска функция, изпълнявана от духовници, се отнася за времето на княз Борис I. В едно писмо от 16 април 878 г. папа Йоан VIII благодари на българския княз за получен дар „по един монах“[7]. За съжаление от текста не става ясно дали това е бил български свещеник или божи служител от средата на гръцкото духовенство, което все още се подвизавало в България. По всяка вероятност обаче грък е бил монахът Калокир, който изиграл важна роля в сключването на мира между България и Византия през 927 г. Според византийските хроники той бил натоварен от цар Петър и неговия роднина Георги Сурсувул да отнесе в Константинопол хрисовул. В него пише, че българският владетел желае да сключи мир с ромеите, който да бъде скрепен с мирен брачен договор. По-нататък в изворите се съобщава, че този монах бил „приет с радост“ от император Роман Лакапин. Той на свой ред проводил до Преслав пратеничество, в което взел участие и свещеникът Константин Родий[8]. Участието на духовници в тези важни преговори е обяснимо, тъй като те започнали след продължителни войни, в които и двете страни неоднократно пренебрегвали християнския морал и добродетели. Посредничеството на църквата в този случай се налагало и поради необходимостта да се подготви нужната сватбена церемония, в която чрез тайнството на брака да се скрепи още по-здраво сключеният съюз.

Практиката духовници да бъдат използвани за дипломатически куриери се запазила и по време на Втората българска държава. Византийският исто-

---

5 Пак там, III, с.149 сл.

6 **Златарски, В.** Българската средновековна дипломация. С., 1988, с. 161 сл.

7 Ioannis VIII Papae Epistolae. – ЛИБИ, II, с. 150.

8 Theophanis Continuati Chronographia. – ГИБИ, V, с. 136.

рик Георги Пахимер разказва, че през 1276 г. съпругата на цар Константин Асен, царица Мария, проводила пратеничество до йерусалимския патриарх Григорий и египетския мамелюкски султан Байбарс. Дипломатическото послание било поверено на монаха Йосиф Катар. Пратеничеството трябвало да привлече йерусалимския патриарх на страната на Търновската патриаршия, която решително се противопоставила на сключената през 1275 г. в гр. Лион уния между Рим и Константинопол. Нещо повече, дипломатическата акция целяла и сключването на военен съюз с египетския султан, насочен срещу Византия. За съжаление от разказа на византийския писател не става ясно каква е била народността на въпросния Йосиф Катар и какво е било мястото му в Търновското царство. Има предположение, че той е принадлежал поскоро към православното атонско монашество, което решително се противопоставило на Лионската уния. Във всеки случай изборът му за участник във въпросното пратеничество не е бил случаен, тъй като ставало дума за важни преговори с един от най-авторитетните източни патриарси. Според Георги Пахимер думите на българските пратеници били достатъчно убедителни и йерусалимският патриарх подкрепил антиуниатската позиция на търновския патриарх Игнатий. По всичко изглежда обаче, че участието на Йосиф Катар и на другите светски сановници в дипломатическата мисия не се оказало достатъчно впечатляващо за египетския султан. Той се отнесъл доста подозрително към пратениците на царица Мария и – както отбелязва Пахимер – „тихомълком ги отпратил“[9]. Прочее в този случай монахът-дипломат едва ли е могъл да помогне с нещо на останалите участници в мисията. Ставало дума за евентуални преговори с друговерци, за които религиозните аргументи, почерпани от Христовата вяра, не са могли да имат някаква особена тежест.

Писмените извори за историята на Втората българска държава съобщават и за български духовници, които не само изпълнявали прости куриерски функции, но играели и решаваща роля във важни дипломатически мисии. Сред тях бил например браничевският епископ Власий, който се превърнал в един от най-близките помощници на цар Калоян в преговорите му с папа Инокентий III. През есента на 1203 г. царят натоварил Власий да придружи до Рим папския пратеник Доминик с писмо, в което поставял своите искания за „царска корона и достойнство, според както са ги имали нашите стари императори“. По неизвестни причини Власий не стигнал до Рим, но папата

[9] Georgii Pachymeris Historia. – ГИБИ, X, с. 170. За тази мисия вж. по-подробно: **Павлов, Пл**. България, Византия и мамлюкски Египет през 60-те и 70-те години на XIII в. – ИПр., 1985, 3, 15–24.

получил писмото и така се поставило началото на интензивни преговори. В края на същата година епископ Власий оглавил ново пратеничество, което освен писмо на Калоян носело и голямо количество подаръци. Това били скъпи копринени платове, четири литри перпери (около 300 златни монети), три сребърни чаши и сребърен антифорий (обков за книга)[10]. Власий бил приет с големи почести от папата, който го помазал тържествено и му дал палиум, с което потвърдил пълнотата на свещеническата му власт. Успоредно с епископ Власий в дипломацията активно се включил и търновският архиепископ Василий. Той счел за нужно, както цар Калоян, да изпрати отговор на папа Инокентий III по епископа на Бриндизи Доминик. В писмото си архиепископът проявил нужния дипломатически такт и не скрил радостта си от полученото папско писмо. Същевременно той настоял колкото се може по-скоро да бъдат изпратени папски пратеници, упълномощени да водят преговорите[11]. Активността, проявена от Василий, станала причина цар Калоян да го постави начело на нова дипломатическа мисия до Рим, която трябвало да отнесе ново писмо. В него между другото той пише, че изпраща архиепископа „с всяко устроение и богатство, и копринени платове, восък и сребро, коне и мулета“. Освен това настоятелно моли папата да изпрати кардинали, които да го коронясат за цар и да поставят патриарх начело на църквата[12]. Пред Василий, както се вижда, стояла тежката и отговорна задача за сетен път да убеди папата в искрените намерения на българския владетел. За съжаление обаче съдбата не го ощастливила да види Рим. Мисията му била задържана при град Драч, чийто управител посъветвал архиепископа да се върне обратно. В своето обяснение до папата за случилото се Василий намеква, че причина за това били гърците и самият византийски император, който очевидно искал да осуети готвената уния между Рим и България[13]. По-късно в друго писмо Василий пише, че той престоял в Драч осем дни, през което време гърците даже искали да го хвърлят в морето[14]. Независимо от стеклите се обстоятелства, в които, ако се вярва на Василий, той можел да се прости и с живота си, мисията успяла да постигне отчасти целта си. До Рим се добрали коместабулът Сергий и един доверен духовник на Василий – презвитер Константин. В отговор на писмото на Василий папата проявил съчувствие за премеждията, които сполетели българското пратеничество, и настоял ар-

[10] Innocentii III Papae Epistolae. – ЛИБИ, III, с. 340.
[11] Пак там, 314–315.
[12] Пак там, 319–320.
[13] Пак там, с. 320.
[14] Пак там, с. 336.

хиепископът да направи всичко възможно да се „представи пред очите му“. Инокентий III го посъветвал да промени маршрута си и да отплава за Апулия, като при това изостави „множеството прислуга и конната свита“[15]. Тези думи ясно подсказват, че архиепископ Василий е оглавил една внушителна дипломатическа мисия с пълното съзнание за нейната продължителност и премеждия, през които трябвало да премине. От по-нататъшната кореспонденция на папата се вижда, че Василий не се решил да потегли за втори път към Рим. По всяка вероятност той не е пожелал да рискува, познавайки добре нрава на гърците, още повече че папата го съветвал да тръгне без каквито и да било предпазни мерки. Независимо от това, в крайна сметка Василий получил онова, към което се стремял усърдно няколко години. Папата го удостоил с титлата „примас“, която българите изтълкували като равностойна на патриарх. Дипломатическите усилия на Василий били подкрепени от митрополитите на Велбъжд и Преслав Анастасий и Сава, както и от епископа на Скопие Марин, на Призрен Аврам, на Ниш Кирик и на Видин Климент. Те изпратили нарочно писмо до папата, в което искали палиум за пълнота на свещенослужителския им сан[16]. Писмото свидетелства, че в българската църква само някои висши духовни предстоятели били склонни да подкрепят дипломатическите усилия на цар Калоян и архиепископ Василий[17]. Това е още едно доказателство, че унията, сключена през 1204 г. с активната помощ на архиепископ Василий, е имала по-скоро политически характер и на практика не засягала православния облик на българската църква. По всяка вероятност това осъзнал и самият Василий, който не се хвърлил в борба срещу онези духовници, които отказали да бъдат помазани от папата. А това е още едно основание да оценим високо личността на архиепископ Василий и да твърдим, че той е притежавал не по-малък дипломатически талант и такт от самия цар Калоян.

Историческите извори от XIII в. съдържат сведения и за друг случай, в който главата на българската църква се изявил и като активен дипломат. Става дума за патриарх Игнатий, който през 1272 г. участвал в една дипломатическа мисия до Константинопол, където се водели преговори за сключване на уния между император Михаил VIII Палеолог и папа Николай IV. Според едно папско писмо от 1291 г. на преговорите във Влахернския дворец между папските легати и императора е присъствал и българският патриарх, кой-

[15] Пак там, 321–322.
[16] Пак там, 337–338.
[17] **Златарски, В**. История, III, с. 183 сл.

то изявил готовност да се присъедини към унията[18]. Твърдението на папата звучи доста съмнително, като се има предвид, че само две години по-късно Игнатий се противопоставил решително на сключената в Лион уния между Рим и Константинопол. Както е известно, тя поставила под съмнение законността на Търновската патриаршия и предизвикала значително обтягане на отношенията между България и Византия[19].

В качеството си на дипломат се изявил и приемникът на Игнатий, Йоаким III, който бил в състава на пратеничеството до Константинопол през 1272 г.[20] През 1285 г. по поръка на цар Георги Тертер (1280–1292) той оглавил дипломатическа мисия, която трябвало да преговаря в столицата на Византия за освобождаването на царския син Теодор Светослав от заложничество при ромеите. Патриархът посредничил при преговорите за евентуален брак на престолонаследника за дъщерята на висшия византийски сановник стратопедарх Синадин[21]. Изворите не споменават много подробности около тази мисия, но вероятно тя е завършила с успех, тъй като малко след това Светослав се завърнал в България. Съдбата на този български духовен предстоятел не била особено щастлива. Дипломатическият му талант и умения се оказали недостатъчни той да прецени промяната в обстановката в България след 1300 г. Той влязъл в неразумни връзки с татарите, което предизвикало гнева на новия български цар Светослав Тертер. Той обвинил Йоаким III в предателство и го осъдил на смърт[22].

---

[18] Vetera Monumenta historiae Hungariam sacrum illustrantia, ed. A.Thainer, vol. 1. Romae, 1859–60, p. 37; **Dvornik, Fr**. The Slavs in European History and Civilization. New Jersey, 1982, p. 111.

[19] За антиуниатската политика на България вж: **Nicol**, **D.** The Last Centuries of Byzantium. London, 1972, p. 58 sq.; **Schivarov, N.** Grunde fur den Wiederstand der bulgarischen orthodoxen Kirche gegen die Union von Lyon. – JOB, 32, 4, 1982, 297–306.

[20] Върху това пратеничество вж. интересните разсъждения на **Петков, К.** Средновековна България и Лионската уния: един малко известен епизод от политическата биография на патриарх Йоаким и папа Николай IV. – Във: Палеобалканистика и старобългаристика. Първи есенни национални четения „Проф. Иван Гълъбов“. Търново, 1995, 359–365.Според автора пратеничеството всъщност е било ръководено от Йоаким, преди още да стане патриарх. С това се прави опит да се обясни и заетата от българите позиция в подкрепа на папския престол. За доказателство на тезата за проуниатските настроения на Йоаким се привежда едно папско писмо до него, изпратено през 1291 г., когато той е вече български патриарх. В него Николай IV му предлага да сключат църковна уния между двете църкви. Остава открит обаче въпросът, кое е позволило на Йоаким да заеме в Константинопол една позиция, която влизала в разрез с възприетата до този момент линия от патриарх Игнатий срещу Римската църква.

[21] **Pachymeres**, p. 191.

[22] Пак там, с. 190.

Приведените дотук примери за активното участие на български духовници в дипломацията естествено поставят въпроса, защо в много случаи именно божиите служители оглавявали различни пратеничества. Както видяхме, това се е налагало в редица случаи, когато преговорите се водели около статута на българската църква. Освен това духовниците-дипломати били предпочитани поради своето красноречие и реторически умения. Те притежавали способността повече от всички други да подредят така различните доводи и аргументи, за да прозвучат най-убедително в преговорите. Не на последно място, изборът върху духовни лица при съставянето на пратеничествата падал и поради съображения за сигурност. През Средновековието, както е известно, свещениците се ползвали с неприкосновеност, произтичаща от тяхната функция на божи служители, която даже друговерците в голяма степен уважавали[23]. За една дипломатическа мисия, която е трябвало да мине през много земи, не е било без значение в нея да участва и духовник, способен в трудните моменти да подири закрилата на християнската църква в съответната страна.

[23] Изглежда, че по тази причина понякога на монасите са били възлагани и тайни разузнавателни функции. Това сочат редица примери от византийската дипломация, но вероятно на тази практика не са били чужди и българските владетели. Вж. по този въпрос: **Симеонова, Л**. Щрихи към историята на тайната дипломация, разузнаването и контраразузнаването в средновековния свят (VIII–IX в.). – Във: Тангра, Сб. в чест на 70-годишнината на акад. Васил Гюзелев. С., 2006, 499–531.